

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

MACH, MUSIL, WITTGENSTEIN ET LE MOI

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

LÉANE SIROIS

JUIN 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À MON PÈRE

REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent d'abord à mon directeur, M. François Latraverse. Merci pour votre très grande patience. Vous avez réussi l'exploit de me convaincre qu'il m'était possible de dire deux trois choses sur Musil et sur Wittgenstein sans avoir l'impression de transgresser la dernière proposition du *Tractatus*. Merci aussi pour votre générosité. Vous m'avez fourni tous les outils nécessaires à la réalisation de ce mémoire. Je puis enfin vous remettre tous les livres que je vous ai empruntés, mais je garderai toujours avec moi les outils les plus précieux dont vous m'avez fait cadeau, ceux avec lesquels je comprends le monde maintenant, et qui ont fait de moi la personne que je suis. Chapeau enfin pour votre passion contagieuse en ce qui concerne le savoir, la rigueur, mais aussi la créativité, l'intelligence, la beauté. Votre façon toute personnelle de vivre les idées auxquelles vous croyez vous rend capable de les enseigner par l'exemple plutôt que par la prescription. J'aimerais, un jour, être un humain de la sorte.

Je remercie ensuite ma famille pour son soutien inconditionnel. Merci Roberte pour ta capacité de me faire sentir que tu es toujours là, à côté de moi, tout en faisant en sorte que je me sente libre et indépendante. Ton amour de mère m'a permis de construire ma force de femme. Merci Michel d'avoir partagé avec moi ta passion pour l'humain, ainsi que de m'avoir transmis le goût du savoir. J'ai appris grâce à toi que l'on est jamais seul lorsqu'on aime lire. Un merci tout spécial pour tes corrections si précieuses aux moments où les lettres s'embrouillent à l'écran, ainsi que pour tes coups de fil du lundi matin pour vérifier si le moral tient le coup. Merci à vous mes frères et ma sœur de m'avoir laissé vous casser les oreilles avec mes théories philosophiques. Ne croyez toutefois pas que je vous laisse enfin en paix, je me trouverai bien sous peu un nouveau sujet avec lequel vous terroriser.

Enfin, merci mes précieux amis d'avoir patiemment écouté mes doléances à propos de la vie en général, et de ce fameux mémoire en particulier. Merci de n'avoir jamais pris au sérieux mes doutes et merci pour votre aptitude remarquable à rire de tout et surtout de rien. Je vous en dois une.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS	v
RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	
Le projet	1
Les étapes du projet	6
CHAPITRE 1	
Décloisonnement conceptuel, façon Ernst Mach	12
Le principe d'économie	24
En prendre et en laisser	30
CHAPITRE 2	
L'air du temps	36
L' <i>insauvabilité</i> du Moi : répercussions et exploration	42
Les deux premières utopies	50
CHAPITRE 3	
L'utopie de l'essayisme	65
Le Moi en tant qu'objet fictif pour comprendre le monde	69
Le sens du possible	89
CHAPITRE 4	
L'intériorité selon Wittgenstein	99
L'absence de qualités : le vrai visage de l'intériorité	103
Le sujet de l'éthique est contexte et volonté	116
CONCLUSION	
L'invention de l'intériorité	130
BIBLIOGRAPHIE	138

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AS	MACH, Ernst, <i>L'Analyse des sensations</i> , Trad. F. Eggers et J.-M. Monnoyer, Nîmes, J. Chambon, 1996.
SM	MACH, Ernst, <i>The Science of Mechanics</i> , Trad. T. J. McCormack, La Salle, Open court, 1960.
HSQ	MUSIL, Robert, <i>L'Homme sans qualités</i> , Trad. Philippe Jaccottet, Nouvelle édition revue et augmentée présentée par Jean-Pierre Cometti, Tome I et II, Paris, Seuil, 2004.
E	MUSIL, Robert, <i>Essais</i> , Trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1978.
J	MUSIL, Robert, <i>Journaux</i> , Trad. Philippe Jaccottet, Tome I et II, Paris, Seuil, 1981.
PEDM	MUSIL, Robert, <i>Pour une évaluation des doctrines de Mach</i> , Trad. Michel-François Demet, Paris, PUF, 1985.
C	WITTGENSTEIN, Ludwig, <i>Carnets 1914-1916</i> , Trad. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1961.
CE	WITTGENSTEIN, Ludwig, « Conférence sur l'éthique » dans <i>Leçons et conversations</i> , Trad. Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1992.
LC	WITTGENSTEIN, Ludwig, « Leçons sur l'Esthétique » dans <i>Leçons et conversations</i> , Trad. Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1992.
RM	WITTGENSTEIN, Ludwig, <i>Remarques Mêlées</i> , Trad. Gérard Granel, Paris, GF Flammarion, 2002.
RP	WITTGENSTEIN, Ludwig, <i>Recherches philosophiques</i> , Trad. Françoise Dastur, Paris, Gallimard, 2005.
TLP	WITTGENSTEIN, Ludwig <i>Tractatus logico-philosophicus</i> suivi de <i>Investigations philosophiques</i> , Trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.

RÉSUMÉ

Le présent travail vise à présenter la conception de l'intériorité que partagent Robert Musil et Ludwig Wittgenstein. Pour être en mesure d'apprécier à sa juste valeur l'originalité de leur pensée, il importe de comprendre que le sort du Moi, à Vienne, au début du vingtième siècle, était pour le moins incertain. À l'époque, on hésitait en effet entre deux tendances : soit rejeter complètement l'existence du Moi, soit le réifier et le recouvrir de concepts obscurs. La façon dont Musil et Wittgenstein conçoivent le rapport entre l'intérieur et l'extérieur se situe en marge de ces grands courants philosophiques, puisqu'elle n'endosse ni la thèse introspectionniste, ni la thèse comportementaliste. Pour bien faire comprendre le cadre conceptuel dans lequel s'inscrit leur pensée, nous avons mis en évidence la pensée de Ernst Mach qui a lui aussi cherché à circonscrire la vraie nature du Moi. Ne trouvant nul part une telle chose, il prononça son célèbre verdict : « Le Moi ne peut, en aucun cas, être sauvé »¹. Musil et Wittgenstein ne vont pas aussi loin dans leur redéfinition du Moi, même s'ils présentent tous les deux une version minimale de l'intériorité.

Le Moi, selon eux, doit être compris davantage comme un processus que comme une chose. Ce qui disparaît complètement chez Mach réapparaît ainsi sous une forme procédurale. Ainsi le Moi n'est pas un phénomène psychique, ni un sentiment interne, mais une capacité à transformer en pensée notre expérience du monde. Musil et Wittgenstein sont de ceux qui partagent la conviction qu'il existe bien quelque chose qui, dans l'expérience que nous avons du monde, dépasse le simple comportement, mais qu'il est difficile d'en parler directement sans s'empêtrer dans des confusions langagières. Le Moi dont parlent Musil et Wittgenstein est un Moi entièrement tourné vers l'extérieur, et pour le comprendre, il est vain de tenter de l'observer de l'intérieur. C'est plutôt par ses manifestations externes qu'il est possible de voir se profiler cette chose qui réagit d'une manière toute personnelle à ce qu'il trouve autour de lui.

Nous ne prétendons pas, par ce travail, résoudre tous les problèmes philosophiques liés à la question de l'intériorité, mais plutôt exposer une conception qui tienne compte de la nature créatrice du Moi. Ce travail cherche aussi à montrer que la définition de l'intériorité que proposent Musil et Wittgenstein comporte une dimension éthique importante. En effet, cesser de concevoir l'intériorité comme quelque chose d'immuable, et la concevoir plutôt comme un processus, peut possiblement nous permettre, c'est du moins ce que croient Musil et Wittgenstein, de mieux vivre. Le pari qu'ils font est qu'une conception de l'intériorité qui nie l'existence matérielle du Moi, mais qui lui confère tout de même la fonction de donner un sens à l'expérience, oblige à se concevoir soi-même comme un processus qui évolue au fil de l'expérience. Aussi ne doit-on pas juger son Moi propre, de même que le Moi d'autrui, avec la sévérité des choses immuables, puisqu'il est toujours possible que le Moi et le monde prennent des formes différentes. Contre le pessimisme ambiant du début du vingtième siècle, et contre la nostalgie du *monde d'hier*, Musil et Wittgenstein proposent de retourner à la table de travail, et de faire de l'ordre dans nos conceptions du monde.

Mots clés : intériorité, moi, éthique, invention, Mach, Musil, Wittgenstein.

¹ Mach, Ernst, *L'Analyse des sensations*, Nîmes, J. Chambon, 1996, p. 27

Introduction

« Parfois une solution ne semble plausible que par ce biais : le rêve. Peut-être parce que la raison est craintive, elle ne parvient pas à remplir le vide entre les choses, à établir une totalité, qui est une forme de simplicité, elle préfère une complication pleine de trous, voilà pourquoi la volonté s'en remet au rêve pour la solution ».

Antonio Tabucchi, *Petites équivoques sans importance*

Le projet

C'est un euphémisme que de dire que l'époque où Robert Musil développe sa pensée en est une de grands bouleversements. L'écrivain était dans la force de l'âge au moment où éclata la Première Guerre mondiale, et il dut s'exiler en Suisse lorsque la suivante s'est avérée trop menaçante. Toutefois, bien qu'il y ait fort à parier que ces deux catastrophes qui enflammèrent l'Europe durent laisser une trace indélébile sur la pensée de Musil, ce n'est pas précisément ce à quoi nous voulons faire référence ici. Par grands bouleversements, nous voulons faire référence à la Vienne de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècles, celle qui est en train de passer, en une génération, à la modernité. Avant cette époque charnière, on vivait encore en Autriche-Hongrie sous un long et paisible règne, et le royaume n'avait pas, comme l'Allemagne, la France ou l'Angleterre, pris un visage résolument moderne. Le fait que la capitale ne se soit mise que très tard au diapason avec le reste de l'Europe fit en sorte qu'elle fut dans l'obligation de faire abruptement ce passage obligé. Nous retrouvons en effet, au centre des préoccupations des philosophes et des artistes austro-hongrois, un individu moderne aux prises avec un monde qu'il ne reconnaît plus¹. Ce rapide passage à la modernité est précisément ce qui rend la Vienne de cette époque si intéressante, au sens où elle constitue un échantillon fort évocateur de l'air du temps qui, en Europe et

¹ Voir à ce sujet l'ouvrage *Modernité viennoise et crises de l'identité* de Jacques Le Rider, de même que celui de Carl E. Schorske *Vienne fin de siècle*.

depuis les Lumières, n'était plus tout à fait le même. Ainsi, à l'époque où Musil grandit et développe une pensée originale, le « monde d'hier » dépeint par Stefan Zweig² semble n'être plus qu'un souvenir. Ce que Musil a judicieusement remarqué, c'est que le problème des modernes ne semble pas nécessairement être que le « monde d'hier » ne soit plus, mais bien que le monde de demain ne soit pas encore :

« ... mis à part tous les problèmes d'organisation il ne reste plus que ce sentiment de malaise face à l'existence – voilà le signe de notre temps. Inutile d'aller plus loin : nous avons les avions, le chauffage central, des maisons en béton armé, des cuirasses à haute résistance, la hausse démographique, les aphrodisiaques, les médicaments et toutes les autres conquêtes de notre civilisation qui finalement sont sans intérêt, et nous n'avons pas de culture, de bonheur, de calme et de sérénité, de tenue, ni une vision du monde »³.

Si, au fil de ses écrits, Musil en appelle à une « invention de l'intériorité », c'est parce que selon lui, les modernes ne semblent plus savoir utiliser convenablement leur entendement : ils sont capables de créer un monde technique de plus en plus sophistiqué, mais, quand ils ne s'abandonnent pas à un nihilisme destructeur, ils abandonnent au hasard et à l'irrationnel les affaires humaines qui échappent à l'exactitude. Comment alors ne pas voir comme une perte le monde solide et uniforme que décrit avec nostalgie *Le monde d'hier*? La question de l'intériorité, dans ces circonstances, se pose en ces termes : est-ce que, sans le Moi, nous disposons des outils nécessaires pour comprendre, et surtout transformer le monde?

Nous ne prétendons pas que notre travail fournisse une réponse complète à ces questions, mais peut-être peut-il au moins rendre certains critiques de la modernité moins nostalgiques, car c'est à ne plus voir le passage du monde d'hier à celui d'aujourd'hui comme une perte, mais bien comme un gain, que ce travail est en grande partie consacré. Les investigations de Musil et de Wittgenstein sur la question du sujet témoignent en effet d'une forme d'optimisme peu commune à l'époque. En fait, contrairement à plusieurs auteurs qui ont été influencés par *Le monde comme volonté et comme représentation*, ni Musil ni Wittgenstein ne sont sombrés dans le néantisme ou autre forme radicale de pessimisme

² Zweig, Stefan, *Le monde d'hier*.

³ Musil, Robert, dans Roth, Marie-Louise, « Dans le carnaval de l'histoire », *Cahiers de l'Herne*, p. 19.

littéraire ou philosophique. Sans nous étendre sur le sujet, nous voulons simplement faire remarquer que la critique de ces deux auteurs, sans être mièvre ni être particulièrement flatteuse à propos du monde qui les entoure, ne partage pas le dégoût du monde et de l'autre que l'on retrouve chez des philosophes comme Schopenhauer ou Nietzsche, et plus tard chez des écrivains comme Cioran, Bernhard, Kundera ou Beckett. Ces derniers s'acharnent sur le cas de l'individu moderne comme si cet individu était sorti « déjà armé de la tête de Zeus », déjà tout fait, immuable dans son insignifiance, sa légèreté d'être et ses râlements absurdes⁴. Peut-être toutefois ces auteurs négligent-ils le fait que cet être, qu'ils détestent jusqu'à vouloir en effacer en eux les traces, n'est pas inéluctable : il n'est en effet peut-être pas obligatoire qu'il soit aussi insignifiant qu'ils le décrivent. C'est du moins ce que semblent croire Musil et Wittgenstein, qui ont le mérite d'avoir dépassé le pessimisme caractéristique de leur époque et d'avoir orienté leur critique du sujet vers des avenues possibles plutôt que vers des impasses obscures. Ainsi, dans le même esprit de *grand ménage* que Wittgenstein, Musil croit que le sujet moderne, pour être capable de se créer une vision du monde qui lui convienne, doit commencer par apprendre à penser correctement, et à comprendre d'une manière plus fine les rapports qu'il entretient avec ce qui l'entoure. D'une manière générale, ce que nous voulons montrer dans ce texte, c'est que Musil partage avec Wittgenstein l'idée qu'il est grand temps que nous apprenions à appeler un chat un chat, et que nous cessions de spéculer aveuglément à propos de ces choses *mystérieuses* que sont le Moi et le monde.

Cette volonté de démystifier les rapports entre l'intérieur et l'extérieur prend sa source dans les méandres de l'Histoire du début du vingtième siècle, mais aussi, et peut-être même surtout, dans l'effervescence provoquée par les avancées de la science moderne. Des réflexions comme celles d'Ernst Mach en particulier, en ce qu'elles contribuèrent à réduire considérablement la portée de la connaissance que nous pouvons avoir du monde, alimentèrent en effet le scepticisme et le découragement envers ce qui touchait de près ou de loin à une sorte d'*essence* humaine. Selon Mach, puisqu'il n'y avait plus désormais *un* monde à comprendre, mais *des* mondes possibles, on devait disposer de ses connaissances avec prudence au risque de les voir partir dans tous les sens. Dans un contexte d'indétermination

⁴ Au sujet des néantistes et de leur lien avec Schopenhauer voir *Professeurs de désespoir* de Nancy Huston.

des théories scientifiques, il fallait selon Mach délaisser la spéculation et ramener nos connaissances le plus près possible de ce qui est observable. Dans ces circonstances, le Moi, à cause de son caractère irréprésentable, devait passer à la trappe avec le reste des théories dont il fallait pouvoir faire l'économie pour comprendre le monde avec rigueur. Ainsi, même dans les sciences exactes, avec en tête de liste le verdict machien de l' *insauvabilité* du Moi, on alimenta la crise du sujet qui tourmentait la Vienne fin de siècle.

Au sujet de ce Moi supposément *insauvable*, nous verrons que l'avis de Musil et de Wittgenstein est que, bien qu'il n'existe sans doute pas en tant qu'homuncule physique ou psychologique, quelque chose comme un Moi est tout de même nécessaire à ce qu'il y ait, pour tout sujet, un monde. Selon eux, l'intériorité n'est pas observable *en tant que telle*, mais elle est révélée par notre capacité à *mêler*, pour ainsi dire, l'intérieur et l'extérieur et à faire signifier le monde d'une manière originale. Le Moi est ce qui fait que le monde a un sens, sans quoi celui-ci ne devient au mieux qu'un endroit peuplé de phénomènes épars et dépourvus de signification. En ce sens, parce qu'il est capable de « pensées vivantes », c'est-à-dire de faire signifier le monde d'une manière originale et personnelle, c'est sur un sujet procédural que repose l'espoir de voir se créer un monde qui soit davantage *humain*.

Cette conception de l'intériorité comme quelque chose qui se laisse deviner à travers l'imprévisibilité de l'expression constitue dans ce texte le principal point de rencontre entre la pensée de Musil et celle de Wittgenstein. En plus de cette ressemblance indéniable, ce que nous cherchons aussi à montrer, c'est que dans la conception de l'intériorité qu'ils partagent réside quelque chose de plus fondamental encore, à savoir une façon commune de concevoir la forme que devrait prendre la vie. Notre travail cherche en effet à révéler le fait que leur définition commune de l'éthique, qui repose sur une nouvelle compréhension du rapport entre l'intérieur et l'extérieur, serait à même de changer la façon dont les humains se comprennent et donnent sens à leur monde. Pour ce faire, nous verrons que, si Mach fut l'un des responsables du passage de ce que Musil appelle le « sens des faits » à celui du « possible », Musil et Wittgenstein furent de ceux qui profitèrent de cet espace nouvellement créé pour imaginer ce que serait le monde si on apprenait à le voir autrement. Ils partagent à ce sujet la

conviction qu'une grande partie des problèmes auxquels sont confrontés leurs contemporains proviennent d'une mauvaise compréhension de la nature créatrice de la pensée, ce qui a comme résultat une mauvaise utilisation de celle-ci. Pour profiter du cadre intellectuel plus large qui est à leur disposition, Musil et Wittgenstein, « inventent l'intériorité » sur le mode de l'essai, c'est-à-dire qu'ils prennent le parti de l'indétermination pour donner au réel des formes encore inédites.

Avant d'aller plus loin, mentionnons tout de suite que le rapprochement que nous faisons entre Musil et Wittgenstein n'est pas tout à fait neuf. D'autres ont, avant nous, remarqué ce que les tentatives de ces deux auteurs pour comprendre les rapports entre l'intérieur et l'extérieur comportent de semblable. Parmi ceux-là figurent Jacques Bouveresse et Jean-Pierre Cometti. Bouveresse fut un des pionniers qui ont travaillé à faire connaître Wittgenstein dans le milieu relativement étroit de la philosophie française. Il s'est aussi intéressé à Musil dont il est un des commentateurs les plus importants dans la langue de Molière. Cometti traite en particulier des questions reliées à la subjectivité et à l'esthétique. En plus d'avoir récemment fait paraître une nouvelle édition remaniée de *L'Homme sans qualités*, il a aussi beaucoup travaillé sur Wittgenstein et, comme Bouveresse, il semble penser que Musil et Wittgenstein partagent à plusieurs égards une même façon de concevoir le sujet, le monde et surtout la relation entre les deux. Les travaux de ces deux commentateurs ont indéniablement guidé le rapprochement que nous faisons entre *l'utopie de l'essayisme* proposée par Musil et la forme bien particulière de *thérapie* que prescrit Wittgenstein à ses contemporains.

Les étapes du projet

Chapitre premier

Musil, en consacrant sa thèse de doctorat à la critique des doctrines de Mach, prend activement part aux spéculations contemporaines sur la question du sujet. Quoique sa thèse constitue en fait une réévaluation peu charitable des thèses de Mach, nous verrons qu'il a tout de même pris au sérieux ce qui, dans la pensée du physicien, teinta d'une manière indélébile la représentation qu'on se faisait alors du Moi. Nous ne prétendons pas fournir dans ce travail une preuve de l'influence de Mach sur Musil, mais plutôt montrer que les idées du physicien, en matière de connaissance, firent du chemin et que, si elles ont pour la plupart été réfutées, elles ont tout de même le mérite d'avoir marqué l'imaginaire des intellectuels de l'époque.

Le premier chapitre de ce travail s'ouvre sur le sort réservé au Moi dans l'épistémologie machienne. Nous verrons que, lorsque Mach dit que « le Moi ne peut, en aucun cas, être sauvé » (AS, 27), il veut dire que le Moi est un phénomène au même titre que tout autre phénomène auquel nous n'attribuons pas la faculté de posséder une conscience. Selon lui, le Moi, comme les autres objets dont nous avons conscience, sont des constructions logiques plutôt que des objets tout à fait indépendants du sujet. Le Moi se révèle alors être une construction plutôt qu'une entité réelle et, pour le dire simplement, il n'existe pas, au sens strict. L'intériorité est en effet pour Mach quelque chose d'ouvert, d'indéfini, puisqu'elle se résume à un ensemble d'éléments qui se fait et se défait au fil de l'expérience. Nous tenons à présenter le verdict machien de l'*insauvabilité* du Moi dans la première partie de ce chapitre pour que nous puissions, aux chapitres suivants, rendre explicite la façon dont ce Moi à qui Mach refuse toute substance réapparaît chez Musil et Wittgenstein en tant que processus.

Ce chapitre explore aussi un autre aspect de l'influence de Mach sur les idées de son temps, celui de la critique de la loi de la causalité. Mach, en bon empiriste, conçoit la causalité comme étant une induction généralisée, au sens qu'elle ne décrit pas selon lui la façon dont les phénomènes se succèdent dans le monde, mais plutôt la façon dont nous les

voyons se succéder. Cette réévaluation à la baisse de la causalité se transpose chez Musil et chez Wittgenstein en une ouverture au « possible », et elle est exprimée à travers l'idée qu'il faut assumer le fait qu'il n'y ait plus désormais de nécessité à ce que les choses se passent comme elles le font. Avant le ménage conceptuel de Mach, une forme de continuité dans la succession des phénomènes était généralement postulée en ce qui concerne la représentation qu'on se faisait du monde. Or, cette confiance en la répétition commençait à l'époque à se briser. C'est pour mieux comprendre pourquoi Musil, dans son travail d'écriture, quitte l'idée de fonder l'expérience sur ce qu'il appelle le « sens des faits » que nous présentons les grandes lignes de l'épistémologie de Mach.

Chapitre second

En philosophie, nombreux sont ceux qui ont cru que la forme particulièrement radicale d'indétermination ontologique que comporte la théorie des éléments de Mach n'a laissé le choix qu'entre la tangente positiviste et la tangente introspective en ce qui concerne la compréhension du Moi. Pourtant, aucune de ces deux façons de faire n'est satisfaisante aux yeux de Musil. Il est vrai qu'il tente de rendre justice à Mach pour le ménage conceptuel qu'il a opéré, mais il est aussi vrai qu'il refuse la conclusion radicalement empiriste à laquelle le physicien aboutit. Pour l'écrivain, les questions qui résistent encore au cadre de la science ne doivent pas être écartées du champ de la recherche, car cela risquerait bien au contraire de les livrer à ceux qui, moins sensibles aux nuances, ne voient nécessairement entre l'intellect et le sentiment qu'une opposition. Musil dénonce ici la tendance que les philosophes et les scientifiques ont souvent de concevoir la compréhension comme étant exclusivement un phénomène intellectuel, et ce qui touche les valeurs exclusivement comme un domaine lié au sentiment. Selon lui, la seule façon de venir à bout des problèmes qui résistent à la science, ce n'est pas de les abandonner à l'irrationnel, mais de continuer à tenter de les comprendre comme une forme particulière de pensées. C'est cette manière de comprendre la pensée sur un mode plus large qui rend la pensée de Musil si intéressante, au point que selon nous, elle

est à même de constituer une voie légitime vers une meilleure compréhension de l'humain, en marge des courants de pensée dominants de l'époque.

L'écrivain, mécontent de ce qu'il voit dans une époque qui est le reflet de la dissolution des conceptions du Moi, en profite pour réinventer l'homme intérieur. C'est plus précisément dans *L'Homme sans qualités* que l'auteur travaille au développement d'une façon plus fine de penser le Moi, et qu'il offre, par le biais de ce qu'il appelle des « utopies viables », une option de remplacement à celles qui tendent à amputer le sujet de l'une ou l'autre de ses dimensions. En fait, c'est tant dans une forme de *mysticisme sans Dieu* que dans les travaux de la science que Musil recherche une autre façon de penser le Moi, de même qu'à lui fournir une attitude lui permettant, pour ainsi dire, de mieux se comporter en société. Son entreprise de sauvetage prend la forme suivante: puisque, depuis Mach, il n'existe rien de tel que l'homme *intérieur*, comment est-il possible de concevoir ce qui dans l'expérience semble malgré tout se distinguer du monde extérieur? La seule réponse possible à cette question passe pour lui par le développement de la « zone intermédiaire » entre les affaires de l'intellect et celles du sentiment puisque, selon lui, la transaction entre le sujet et le monde s'effectue selon un processus unique qui fait appel à toutes les dimensions de la rationalité, de même qu'à une forme de motivation qui seule peut ancrer dans l'individuel les expériences vécues. *L'Homme sans qualités* illustre la conviction musilienne qu'il n'est pas souhaitable de couper court aux tentatives de redéfinition du Moi si l'on souhaite voir le monde prendre enfin un nouveau visage.

Pour illustrer cette idée, nous verrons dans ce chapitre que le premier tome de *L'Homme sans qualités*, où Musil tente de résoudre les problèmes du Moi à travers « l'utopie de l'exactitude », est vouée à l'échec. Nous verrons ensuite que « l'utopie de l'Autre état », auquel est consacré le second tome du roman, et qui se veut une recherche de l'unité du Moi par le biais de l'expérience mystique, donne des résultats à peine plus probants. Nous présentons ces deux pôles qui à l'époque se disputaient le sort du Moi pour illustrer ce que, selon Musil, il faut absolument se garder de faire lorsque l'on tente de définir l'intériorité.

Chapitre troisième

Mach avait lui-même entrevu que le décroisement conceptuel dont il était en grande partie responsable comportait une dimension éthique. Il exprime cette idée en ces termes dans *L'Analyse des sensations* :

« On ne pourra pas à la longue occulter cette vérité simple que révèle l'analyse psychologique; on ne pourra plus accorder une valeur éminente au Moi, qui varie tant au cours d'une vie, et peut faire défaut en partie ou totalement, lorsqu'on est plongé dans le sommeil ou la contemplation, lorsqu'on est absorbé dans une pensée – précisément dans les moments où l'on est le plus heureux. On renoncera volontiers, dans ce cas, à l'immortalité *individuelle*, sans accorder plus de valeur à l'accessoire qu'à l'essentiel. Il en résulte alors une vie plus libre et plus *inspirée*, excluant le mépris pour le Moi d'autrui autant que la surestimation du Moi propre » (AS, 27).

Selon lui, puisque le Moi a perdu sa permanence individuelle, il n'est plus possible de donner une place prépondérante à l'individualité en ce qui concerne la morale. En effet, si le sujet n'est pas toujours identique à lui-même, puisqu'il est toujours conçu en relation avec un contexte donné, on peut supposer que cela a une incidence sur la façon dont il rapporte à lui ses propres expériences, sur la façon dont il les interprète, les vit, les exprime. Se voir comme un processus qui se modifie au cours d'une vie amène à se donner moins d'importance que si l'on se conçoit comme quelque chose comportant une essence qui nous accompagne depuis la naissance jusqu'à la mort. Cela implique aussi un rapport à soi et à l'autre moins sévère quant à ce qui est, et plus enclin à entrevoir ce que chacun comporte de variables inconnues, de chemins qui bifurquent, de possibilités encore non actualisées. Selon Mach, le Moi possède toujours le potentiel de faire des expériences qui sont susceptibles de le transformer, aussi ne doit-il pas être jugé comme quelque chose d'immuable, mais comme un devenir.

Ce que Musil remarque toutefois, c'est que ses contemporains semblent mal comprendre l'importance de l'intériorité dans l'expérience, puisqu'ils en profitent pour évacuer toute dimension véritablement morale de leur existence. Contre cette fâcheuse tendance à objectiver l'existence, Musil en appelle à la revalorisation d'une subjectivité dont la définition tienne compte de la pensée de Mach, mais aussi du caractère éminemment dynamique de la pensée lorsqu'elle se frotte à ce qui l'entoure. Pour éviter la dissolution de l'expérience dans l'impersonnel, Musil croit qu'il faut ramener à un sujet l'expérience

individuelle, sans toutefois réifier l'intériorité ni lui donner plus d'importance qu'elle n'en mérite. Aussi, s'il en fait une sévère critique, Musil ne rejette-t-il pas complètement la forme particulière d'éthique proposée par Mach. Il profite plutôt de la désubstanciation du sujet, ou, pour le dire en ses termes, de l'absence chez le sujet de « qualités » qui lui appartiennent en propre, pour entrevoir le rapport à soi et à l'autre d'une façon nouvelle.

Selon Musil, ce qui importe dans la transaction entre l'intérieur et l'extérieur, c'est qu'elle permette au sujet de réaliser de véritables performances éthiques. Il propose en fait d'utiliser quelque chose comme une démarche expérimentale qui tienne compte de toutes les facettes de la rationalité pour réinsérer quelque chose comme une dimension éthique dans le monde. Dans l'époque éclatée qui est la sienne, puisqu'il n'y a désormais plus de raisons nécessaires et suffisantes pour faire les choses, il croit en effet qu'il faut empoigner l'existence à bras le corps et vivre sa vie comme dans un « laboratoire expérimental ». Cette démarche, Musil la met à l'épreuve dans *L'Homme sans qualités*, où il procède à des expériences de pensée qui tentent d'administrer au sujet, pour le soigner de son vide intérieur, un traitement dont l'expérimentation est le principal élément actif. C'est dans cet esprit que nous consacrons ce chapitre à la troisième utopie musilienne, celle de « l'essayisme », qui est censée rassembler dans une nouvelle conception de l'éthique ce qui dans la conception du sujet s'est dissocié au passage à la modernité. Nous verrons comment l'écrivain cherche, dans son œuvre de fiction, à circonscrire la manière dont nous pouvons, dans la vie, enfin réussir à faire ce qu'il faut faire, et comment il se sert en fait du verdict machien de l'*insauvabilité* du Moi comme de prolégomènes pour une éthique renouvelée.

Chapitre quatrième

Le dernier chapitre de ce travail cherche à montrer à quel point la démarche expérimentale que prescrit Musil à l'homme moderne rappelle la conception wittgensteinienne du sujet. Mettre la pensée de Musil en relation avec celle de l'auteur du *Tractatus* permet selon nous de comprendre en quoi la démarche de l'écrivain déborde du

cadre de la littérature. En fait, nous relèverons des points de convergence entre les pensées des deux hommes dans le but de montrer ce que la conception musilienne du sujet comporte de vivant, et en quoi elle peut être insérée dans une démarche philosophique.

Tout comme l'écrivain, Wittgenstein a constaté que la désubstanciation du sujet a laissé un espace vide en ce qui concerne nos représentations du monde. Comme Musil, il estime qu'en raison de l'absence d'un cadre conceptuel défini et solide, l'individu, abandonné à lui-même, se trouve aujourd'hui confronté à des problèmes qui le dépassent. Wittgenstein effectue une tentative pour faire signifier le monde d'une façon plus adéquate que ce qui était proposé en termes de conceptions du monde à l'époque. Il s'inscrit en continuité avec l'effort de clarification des savoirs entrepris par Mach et poursuivi à sa manière par Musil, et, loin de déclarer l'intériorité désuète, il tente de la faire redémarrer sur des bases enfin exemptes des illusions que certains courants philosophiques nourrissent à son sujet.

Wittgenstein s'accorde avec Musil sur l'idée que les modernes doivent faire de l'ordre dans le fouillis conceptuel de leurs pensées, sous peine de refaire les mêmes erreurs, et que toujours la même histoire se répète. Pour lui aussi, la démystification de l'intériorité débouche sur l'inachèvement du sujet et constitue la source d'une interaction dynamique entre le Moi et le monde qui soit plus apte à insuffler à la morale un peu de vigueur. Ainsi, l'*insauvabilité* du Moi, chez Wittgenstein comme chez Musil, se transforme en une « absence de qualités », qu'elle soit ontologique ou morale, et c'est précisément cette « absence de qualités » qui donne un sens à leur démarche. Ils s'accordent en effet pour concevoir le Moi davantage comme un processus qu'une entité, et tous deux voient dans la capacité de réaliser de véritables performances éthiques et esthétiques se profiler le réel caractère du Moi.

Chapitre 1

« C'est ainsi que les modernes s'arrêtent devant les lois naturelles comme devant quelque chose d'intangible, de même que les anciens devant Dieu et le destin. Et les uns et les autres ont en effet raison, et ils ont tort. Les anciens assurément sont plus clairs en ce sens qu'ils reconnaissent une fin claire, tandis que le nouveau système doit donner l'apparence que tout est expliqué ».

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

Décloisonnement conceptuel, façon Ernst Mach

Nous consacrons ce premier chapitre à l'exposition des grandes lignes de l'épistémologie d'Ernst Mach dans le but de voir les raisons pour lesquelles elles influencèrent si profondément le milieu intellectuel du « siècle de la physique ». Nous ne prétendons pas faire ici une synthèse exhaustive de l'épistémologie de Mach. Nous tenons simplement à rendre à César ce qui lui appartient, en montrant en quoi les hypothèses scientifiques machiennes, bien qu'elles aient aujourd'hui été remplacées pour la plupart, ont constitué un terreau fertile pour le développement d'idées nouvelles en science, de même qu'en philosophie et en littérature. Dans ce premier chapitre, à la suite de notre brève exposition des doctrines de Mach, nous esquisserons de manière générale la lecture que Musil en a faite, et la façon dont il importa ses idées en littérature.

S'il est remarquable que le nom d'Ernst Mach, pour le commun des mortels, soit aujourd'hui associé en physique à la vitesse du son, il évoque surtout l'idée d'un homme de science qui fit de grandes erreurs. C'est pourquoi il est curieux de constater qu'il eut une si grande influence en science et en philosophie, après son refus de voir, dans sa controverse avec Max Planck, la pertinence de la théorie de l'atome, de même que celle, non négligeable,

de la relativité restreinte d'Einstein. À propos de cette influence, Einstein écrivit sur le physicien-philosophe autrichien que « même ceux qui se posent en adversaires de Mach ont peine à se rendre compte combien ils ont pour ainsi dire absorbé d'idées de Mach avec le lait maternel »¹. Une des explications de cette curiosité réside dans le fait que ses thèses controversées servirent en quelque sorte de repoussoir pour les penseurs de l'époque : elles leur permirent de se situer dans le vaste bouillonnement d'idées qui accompagna le développement de la physique au dix-neuvième siècle.

Mach figure parmi ceux dont les conceptions scientifiques ont rudement éprouvé la solidité de l'édifice scientifique, édifice construit pour une très large part sur une relation de correspondance entre la connaissance et la réalité. Le physicien remet sérieusement en doute cette relation. Il montra en effet que le propre d'une théorie n'est pas d'expliquer la réalité comme telle, mais, en tant que version simplifiée des faits, d'en fournir une image. Selon lui, toute théorie sert davantage à informer le sujet de la façon dont il interagit avec le monde qu'à lui expliquer la nature du monde, si tant est qu'une telle chose existe. Cette forme d'indétermination de la théorie, née en philosophie au moins depuis Berkeley, a chez Mach trouvé un support au cœur des sciences et se répandit dans l'ensemble des sphères du savoir, libérant ainsi toute une génération de la croyance en une réalité déterminée, *extérieure* au sujet de la connaissance, et qui demanderait à être ordonnée par des catégories qui viendraient de l'*intérieur*. Connaître pour Mach revenait à ordonner le monde selon l'expérience que nous en avons, non selon ce que l'on présume qu'il est en soi. Cette façon de voir, qui repousse en quelque sorte les limites du concept de réalité, a été inspirante entre autres pour la psychanalyse, la phénoménologie, le positivisme logique et pour d'autres francs-tireurs qui, comme Robert Musil et Ludwig Wittgenstein, ne pouvaient pas ne pas remarquer à quel point cela allait modifier la façon habituelle de voir le monde.

¹ Einstein, Albert dans Paty, Michel, *Einstein philosophe*, p. 353.

La désubstanciation du monde

En disant que les savants ne découvrent pas les lois de la nature, mais qu'ils les inventent, Mach se fait en quelque sorte le Hegel de la philosophie des sciences, en ce sens qu'il bouleverse l'univers du discours scientifique newtonien comme Hegel le fait pour celui de Kant. À la fin du dix-neuvième siècle, l'idée selon laquelle la connaissance était un processus objectif régnait toujours dans le milieu de la recherche scientifique. La science se chargeait alors de dévoiler les règles qui unissaient les objets du monde, et donnait ainsi l'impression que le monde extérieur ne demandait qu'à être découvert. Mach fit en quelque sorte redescendre la recherche sur terre, lorsqu'il avança que connaître, ce n'est pas découvrir les lois de la nature, mais bien donner une image du monde, et que l'objectivité de cette connaissance ne repose pas sur la concordance de la théorie et de la nature, mais plutôt de la théorie avec la réalité telle que nous en faisons l'expérience en tant que sujet.

Mach n'est aucunement l'inventeur de la traduction des objets du monde en phénomènes. Les premiers empiristes ont en effet tenté de résoudre ce vieux problème, toujours non résolu, qui concerne le fait que le monde a sans doute une réalité extérieure à nous, mais qu'il est extrêmement difficile de le prouver. Les sceptiques formulaient déjà depuis Pyrrhon une aporie que tentait encore de résoudre l'épistémologie machienne : comment, sans se référer à une quelconque transcendance, expliquer que nous faisons l'expérience d'un monde qui nous apparaît comme stable, puisque notre expérience est désordonnée et nous trompe souvent ? Comment, si l'on ne postule pas une certaine forme d'*a priori*, peut-on s'assurer que l'expérience que nous faisons aujourd'hui sera la même que celle que nous ferons demain ?

À ce sujet, la façon machienne de concevoir l'expérience rappelle celle de Berkeley, qui ne voyait dans les phénomènes que des ensembles de données sensorielles. Selon sa célèbre formule, « être, c'est être perçu »², les choses en soi n'existent pas sauf en tant

² Berkeley, George, *Principes de la connaissance humaine*, p. 211.

qu'amas de sensations. En rapportant la connaissance à ce qui est perçu, Berkeley entrouvrit la porte à une remise en question de la structure objective du monde. La porte qu'il a entrouverte, et qui mène entre autres à une perspective constructiviste, il la referma aussitôt, en faisant reposer la permanence du monde sur le fait qu'elle est perçue par l'esprit de Dieu. Cette même porte, Mach l'ouvrit toute grande, en disant que la structure du monde nous apparaît constante parce que le processus de connaissance y est lui-même inclus, au sens où « on peut décomposer les phénomènes en éléments, que nous nommons sensations, dans la mesure où ils sont liés à des processus déterminés du corps humain, et peut-être considérés comme déterminés par ceux-ci » (AS, 20). Il ne cherche plus une vérité hors du processus de connaissance, mais une vérité qui se construit dans l'interaction du sujet de la connaissance avec l'objet de la connaissance. Il écrit par ailleurs à ce sujet que « sur cette voie, nous ne rencontrons pas le fossé entre corps et sensations, entre extérieur et intérieur, entre monde matériel et monde physique » (AS, 20). Le fait que ces phénomènes soient décrits en termes psychiques ou physiques ne change pas l'objet d'étude de la science puisqu'au fond on parle de la même chose : « tous les éléments [...] s'agrègent en une seule masse cohérente [Zusammenhängende Masse], laquelle, si l'on touche à un quelconque élément, est mise en branle dans sa totalité » (AS, 20).

Kant fut une source d'inspiration majeure pour Mach, qui se félicitait d'avoir été, dès son très jeune âge, introduit par hasard à la lecture des *Prolégomènes*. Peut-être est-ce cette lecture précoce qui lui fit comprendre ce que plusieurs savants n'avaient et n'ont, pour certains, toujours pas compris, à savoir que l'entendement ne puise pas les lois de la nature dans la nature, mais au contraire qu'il les lui prescrit. Kant considérait, en s'appuyant sur sa lecture de Hume, que la causalité et la finalité ne font pas partie de la nature, mais qu'elles constituent l'expression de la façon dont l'esprit humain conçoit l'expérience. En considérant le temps et l'espace comme indispensables à l'expérience, et non à la constitution de la réalité elle-même, il a fait passer les objets de la perception de la réalité au domaine des phénomènes. Pour lui, l'expérience est la matière première des impressions sensibles que l'activité de l'esprit transforme ensuite en connaissance d'objets. La capacité de l'esprit à faire ce mouvement à partir de l'expérience est toutefois *a priori*, et elle est essentielle à la connaissance comme l'est l'obligation de situer cette expérience dans le temps et l'espace.

Pour Mach comme pour Kant, le monde est constitué de phénomènes, mais contrairement à ce dernier, de qui il s'éloignera au fur et à mesure que se développera sa pensée, le physicien ne conçoit rien qui soit *derrière* le phénomène. Selon lui, tout phénomène, incluant la faculté de connaître, peut s'exprimer en termes de sensations. Nul besoin d'avoir recours à une quelconque métaphysique transcendantale pour être en mesure de comprendre comment nous connaissons ce qui nous entoure puisque, selon lui, les phénomènes s'organisent en sensation selon leur dépendance fonctionnelle. Cette dépendance fonctionnelle est ce qui fait que les éléments que l'on appelle en philosophie la chose, le corps, ou la matière nous apparaissent sous un certain angle parce que nous les utilisons sous certains rapports. Dans les termes de Mach :

« Dans la mesure où l'on peut retirer chacune des composantes *singulières* d'une image, sans que celle-ci ne cesse de *tenir lieu* de l'ensemble qu'elles constituent, et ainsi se voir reconnue pour telle, on pense qu'il serait possible d'abstraire toutes les composantes, et que même alors il en resterait quelque chose. C'est par là que naît de manière naturelle l'idée philosophique d'une *chose en soi* (aussi bien inconnaissable que distincte de son « phénomène »), idée qui d'abord nous en impose, mais qui s'avère vite une monstruosité.

La chose, le corps, la matière ne sont rien en effet hors de la connexion [Zusammenhang] des éléments, des couleurs, des sons..., autrement dit de ce que l'on nomme leurs caractéristiques. Le prétendu problème philosophique, aux multiples aspects, qui pose qu'une chose est *une* sous ses *divers* caractères, naît de la méconnaissance du fait qu'on ne peut opérer *simultanément* une appréhension synoptique et une approche sélective rigoureuse – bien qu'elles soient toutes les deux justifiées à tel ou tel moment, et féconde selon le but qu'on s'est fixé » (AS, 11-12).

Son message est on ne peut plus clair : il n'existe rien de tel que ce que l'on nomme de façon générale la *chose en soi*, de même qu'il n'existe pas non plus de concepts théoriques abstraits qui ne puissent pas être remis en question à la lumière de nos expériences. L'*essence* des choses est un concept qui ne peut rien nous apprendre parce que le monde dont nous faisons l'expérience n'est pas indépendant de la façon dont nous le construisons. La « monstrueuse » notion de *chose en soi* serait issue de l'illusion de continuité qu'il existe dans notre façon de percevoir les phénomènes. Un bel exemple de cette illusion de continuité est celui de la causalité, qui est décrit chez les empiristes comme étant une loi qui provient d'une habitude à voir les phénomènes se répéter, et non comme une loi qui décrit la façon dont les phénomènes se répètent *effectivement*.

Dans ces circonstances, la science, selon le physicien, devrait se méfier de la libre création de concepts dans l'élaboration d'une pensée qui se veut rigoureuse. Pour éviter que des créations de l'esprit trop aventureuses ne viennent fausser l'ensemble cohérent constitué par les théories scientifiques, la science, selon Mach, devrait se satisfaire de l'explication des faits, et pour qu'elle parvienne à les expliquer le plus précisément possible, elle devrait avoir comme principale tâche de remonter aux origines de nos concepts, et de retracer les processus qui ont fait que nous comprenons la réalité d'une façon plutôt qu'une autre. Mach veut former un point de vue que l'on n'est pas obligé d'abandonner lorsqu'on se déplace d'une discipline à une autre, et pour ce faire, il part de ce qu'il trouve devant lui, à savoir des phénomènes qui demandent à prendre forme :

« Dès qu'on a compris que les prétendues unités – « corps » et « Moi » - ne sont que des expédients destinés *provisoirement* à s'orienter, et qui remplissent certaines finalités *pratiques* (saisir les corps, se prémunir contre la douleur, etc.), il faut y renoncer, parce qu'elles sont non pertinentes, et ne permettent pas une recherche scientifique approfondie. [...] La science doit d'abord reconnaître en tant que telle semblable connexion, et se déterminer à partir d'elle, au lieu de prétendre expliquer son existence » (AS, 17).

Selon Mach, pour connaître, il faut chercher à rendre compte des relations réciproques entre les complexes d'éléments qui constituent les phénomènes plutôt que des opérations qui viennent de l'entendement. On reconnaît là l'esprit des positivistes de la première heure qui, comme Comte, concevaient le positivisme comme devant préconiser la recherche des lois empiriques et faire abstraction des causes et des essences. Comme le dit Musil dans l'introduction de sa thèse sur Mach, pour ce dernier, « les temps sont révolus où l'image du monde dans son engendrement primitif jaillissait de la tête du philosophe » (PEDM, 53).

La théorie des éléments

La thèse phénoméniste de Mach soulève, on peut s'en douter, quelques questions. Bien que ce que nous avons exposé ici puisse le laisser croire, l'attitude empiriste de Mach ne tombe pas sous l'argument sceptique, selon lequel il faudrait refaire encore et encore la même expérience pour prouver à chaque fois qu'elle est valide, si nous ne postulons pas de faculté

de connaître qui soit inscrite *a priori* dans le processus de connaissance. La réponse machienne à cette question est que la faculté de connaître est inscrite au sein même de la réalité, puisque cette dernière est, comme la sensation, constituée par une association fonctionnelle d'éléments. Selon la théorie des éléments, le monde *extérieur* fait partie du même complexe d'éléments, qui sont en relation les uns avec les autres lors de la sensation, que le monde *intérieur* : puisque nous ne pouvons concevoir une chose sans en concevoir l'apparence, nous ne voyons dans le monde que des phénomènes, c'est-à-dire des relations plus ou moins complexes d'éléments. Il est difficile de décrire la nature exacte du monde puisque nous ne pouvons comprendre l'objet de la connaissance sans le mettre en relation avec la façon dont nous avons de le connaître. Comme le rappelle à juste titre la phénoménologie, d'une façon générale, la conscience est toujours consciente de quelque chose, aussi est-il illusoire de chercher à connaître l'objet en soi, tel qu'il est au-delà de la façon dont il se présente à nous. Ce que nous comprenons, ce sont les relations entre des éléments.

La « monstrueuse » *chose en soi* semble avoir été remplacée ici par les éléments, puisque se sont ces derniers qui constituent l'ultime référence de la sensation. Les éléments sont en effet comme un ciment qui fait tenir ensemble les explications psychiques et physiques des phénomènes. Par exemple, la couleur, la pression, la chaleur, etc., sont les véritables éléments du monde : ils sont les termes indécomposables de la sensation, et ils en forment la partie la plus élémentaire. Le monde, entièrement constitué des éléments, est ordonné en des complexes interreliés qui sont susceptibles d'être différents à la lumière de l'expérience que nous en faisons en tant que sujets. Selon le physicien, la bonne façon de décrire un objet serait alors de dire qu'il est constitué d'un agrégat plus ou moins constant de sensations. Supposons par exemple que l'on perçoive une table de couleur grise. Mach nous rappelle que cette table, qui nous semble être grise, n'est pas uniformément grise. En effet, les pattes paraissent souvent plus foncées que le dessus, parfois elle est éclairée par une lumière naturelle alors elle paraît blanche, parfois elle est dans l'obscurité et nous semble noire... en somme, les sensations perçues *à partir* de la table diffèrent de sa *substance* présumée.

On ne peut connaître que l'expérience que nous avons des phénomènes, soit dans ce cas-ci, le fait de percevoir la table d'une façon plutôt que d'une autre. C'est pourquoi, selon la façon de voir du physicien, il est tout à fait adéquat de définir le concept de *table grise* comme étant un ensemble plus ou moins constant de sensations. Selon ce modèle, ce que nous appelons un fait constitue un complexe parmi les possibilités d'autres complexes d'éléments. Il en va de même pour tous les phénomènes, de notre expérience de table à celle du temps et de l'espace. Même les éléments que rapporte une certaine tradition philosophique aux conditions nécessaires *a priori* de la connaissance sont inclus dans les phénomènes, puisque tout ce qui existe est en fait le résultat d'une mise en relation de complexes d'éléments qui sont communs à la conscience et à son objet. Il est naïf, selon Mach, de penser qu'il est possible de tracer une ligne définitive entre les éléments que l'on attribue à la conscience et ceux que l'on assigne habituellement à l'environnement. Seuls diffèrent les modes de liaison entre les éléments, ces derniers étant les uniques constituants de ce qu'on appelle communément le monde *intérieur* et le monde *extérieur*. Les éléments servent à la fois à décrire conceptuellement et matériellement les phénomènes, selon que l'on tente d'en fournir une explication psychique ou physique.

On voit que pour Mach, les phénomènes sensoriels sont des données pures dont l'existence est antérieure à la distinction arbitraire entre les catégories mentales ou physiques. Il illustre cette idée par cette mise en situation tirée de *L'Analyse des sensations* :

« Une boule blanche tombe sur une cloche; elle tinte. La boule devient jaune exposée à une lampe au sodium; rouge exposée devant une lampe au lithium. À ce niveau, les éléments (A, B, C...) semblent n'entrer qu'en connexion réciproque, c'est-à-dire indépendamment de notre corps (K, L, M...). Mais si nous absorbons de la santonine, la boule devient jaune également. Si nous pressons le globe oculaire d'un côté, nous voyons deux boules. Si nous fermons complètement les yeux, nous ne voyons rien. Si nous sectionnons le nerf de l'ouïe, plus rien ne sonne. Les éléments A, B, C... ne sont donc pas uniquement connectés de manière réciproque; ils le sont aussi avec les éléments de K, L, M... Dans cette mesure, et cette mesure seule, nous nommons A, B, C... sensations, et nous acceptons A, B, C... comme faisant partie du Moi » (AS, 19).

On voit ici que la réalité devient la *nôtre* lorsque nous entrons en interaction avec elle. Les sensations éprouvées lors d'une telle expérience dépassent l'univocité d'un monde qu'on

décrirait à partir de concepts psychologiques puisque, selon l'exemple de Mach, les concepts ne sont assignés à la réalité qu'à partir de la sensation, qui est toujours première. C'est en effet en fonction du type d'explication qui est recherché que les relations entre A,B,C... peuvent être décrites en termes psychiques, alors que K,L,M... le sont en des termes physiques. Mach élabore dans *L'Analyse des sensations* plusieurs exemples de ce type, souvent d'une simplicité désarmante, pour appuyer l'idée qu'il est dorénavant essentiel de décrire fonctionnellement les phénomènes, c'est-à-dire qu'il faut se rappeler que nous voyons les choses d'une façon parce que nous sommes sensibles à certains aspects des choses, qui se présentent à nous de plusieurs façons. Le physicien tente en fait de trouver un point de vue unique en matière de connaissance : « je désire seulement prendre en physique une position que l'on ne soit pas contraint d'abandonner dès qu'on passe dans le domaine d'une autre science, puisque l'ensemble des sciences doit constituer un tout » (AS, 32). Aussi, toujours selon les termes de Mach,

« n'existe-t-il de large fossé entre recherche physique et psychologie que dans le mode de pensée habituel et stéréotypé. Une *couleur* est un *objet physique*, pour autant que nous tenons compte de sa dépendance à l'égard de la source lumineuse qui l'éclaire (comme à l'égard d'autres couleurs, d'autres températures, d'autres chaleurs, etc.) Si nous prêtons attention, toutefois, à la *dépendance* de la couleur vis-à-vis de la *rétine* (des éléments K. L. M...), elle devient un objet *psychologique* : une *sensation*. Ce n'est pas la *matière*, mais la *direction de la recherche* qui diffère dans les deux domaines » (AS, 21).

Dans le même ordre d'idées, le Moi, qui se forme lorsqu'il entre en interaction avec son environnement, ne possède pas de caractère permanent, mais peut changer de forme selon le type d'explication qui est recherché lorsque l'on tente de le saisir. Il est en fait constitué différemment selon les complexes d'éléments qui constituent son environnement puisque, selon Mach, ces complexes qui constituent toute chose, et même le Moi, ne peuvent être déterminés que sur la base de l'expérience. Comme le résume bien Manfred Frank, pour Mach, « les actes mentaux au sens strict n'en sont pas indépendants [des données sensibles] car ils se constituent à partir de traces émanant de perceptions sensibles »³. Aussi le Moi n'est-il pas considéré comme *a priori* au processus de connaissance, mais comme quelque chose qui en fait partie.

³ Frank, Manfred, « "L'absence de qualités" à la lumière de l'épistémologie, de l'esthétique et de la mythologie », *Revue d'Esthétique*, p. 108.

C'est à ne pas prétendre connaître les objets du monde, incluant nous-mêmes, au-delà de ce que notre expérience nous révèle que nous invite le savant. Il prétend que la physique ne procède pas de façon suffisante, dans l'exposition de ses principes, à la distinction entre ce qui est *a priori* et ce qui relève de l'expérience. Il s'est aperçu aussi que l'abstraction théorique en physique laisse en plan son objet au profit de la cohérence interne de la théorie. Selon lui, la création d'images conceptuelles des phénomènes, comme celles qui foisonnent dans les explications mécanistes du monde, constitue ce qui doit à tout prix être évité en physique. Son principe d'économie, comme nous le verrons sous peu, est donc la conséquence phénoméniste de la remise en question des prétentions de la physique d'inspiration newtonienne.

Le sort réservé au Moi

Comme nous l'avons esquissé précédemment, les thèses épistémologiques machiennes sont apparentées à une forme de phénoménisme héritée de Hume et de Mill. Elles reprennent en particulier l'idée que l'hypothèse d'un support matériel n'est pas nécessaire pour les sciences qui doivent se contenter de dégager les lois de succession et de coexistence des phénomènes sans nécessairement se mettre d'accord sur la nature, ou même sur l'existence réelle d'une matière quelconque. L'existence de la substance ne résulterait que d'un acte logique de l'esprit qui rapporte tout attribut à un sujet. Il en va de même pour le sujet de l'expérience, le Moi, qui ne serait, selon ce modèle explicatif, qu'une somme de phénomènes psychiques successifs. Selon ce type de phénoménisme, le *Je* devrait pouvoir être expliqué par le seul biais des phénomènes, sans faire référence à quelque chose comme une âme ou un homoncule intérieur, puisqu'il est, comme le reste, composé d'un amas plus ou moins stable d'éléments. Selon la théorie des éléments, le monde et le Moi sont deux degrés de sensation faisant partie du même tout, ainsi l'ego cartésien, et par extension rationaliste, est réduit dans ce contexte à n'être rien de plus qu'une fiction. Ainsi, lorsque *Je* tente de pénétrer le plus intimement dans ce que j'appelle *moi-même*, comme le rapporte

Antonia Soulez, « au bout de cet effort introspectif, mais conventionnel, ce que je rencontre ce sont des sensations élémentaires éparses de différentes sortes, mais rien qui évoque un tant soit peu cette unité homogène à part des sensations que postule le “Je pense” kantien »⁴. Le Moi tel que le concevait le physicien est plutôt un complexe relativement stable de mémoire, de mots, de sentiments, qui est associé, comme une forme d’adaptation à son environnement, à un corps défini. L’état de ce complexe de sensations change au cours du temps et des événements : on peut par exemple être triste, fâché ou heureux, jeune, moins jeune ou vieux, mais il demeure toujours quelque chose de suffisamment constant dans le complexe d’éléments qui constitue le Moi pour qu’on lui associe ces différents états. Les changements qui s’y opèrent se font progressivement. Mach ira jusqu’à dire que le même Moi, à deux périodes différentes de sa vie, peut être plus dissemblable que deux Moi séparés. Avec Mach, comme chez Hume, le « Moi » devrait s’écrire désormais entre guillemets.

Les éléments qui constituent le Moi sont, comme pour les autres éléments qui constituent l’ensemble des phénomènes, inscrits dans un ensemble fonctionnel complexe dont il est impossible de rendre compte d’une manière unique et définitive. Cela fait en sorte que l’identité du Moi n’est elle-même pas définitive non plus :

« Ce qui est primaire, ce n’est pas le Moi, mais les éléments (les sensations) [...]. Les éléments *constituent* le Moi. Je perçois (par les sens) la couleur verte, signifie que le vert intervient dans un complexe spécifique d’autres éléments (sensations, souvenirs). Lorsque *je* cesse de percevoir la couleur verte, lorsque *je* meurs, ces éléments n’apparaissent plus dans leur cercle habituel. On a tout dit par là. Ce n’est pas une unité réelle qui a cessé d’exister, mais seulement une unité idéelle, relevant de l’économie de la pensée. Le Moi n’est pas une chose une, inaltérable, déterminée, ou strictement délimitée » (AS, 25).

Si le Moi est constitué d’éléments plus ou moins volatiles, alors, comme le remarque Manfred Frank, « il n’existe pas de présence-à-soi constante et identique en substance »⁵. Ainsi, la distinction entre le Moi et le monde n’est plus claire, cette frontière se dissout :

⁴ Soulez, Antonia, « Du “moi dissous” à la méthode scientifique; De la reconstruction de l’égologie », *Interférences et transformations dans la philosophie française et autrichienne, Mach, Poincaré, Duhem, Boltzmann; actes du colloque France-Autriche*, p.142.

⁵ Frank, Manfred, « “L’absence de qualités” à la lumière de l’épistémologie, de l’esthétique et de la mythologie », *Revue d’Esthétique*, p.108.

« l'opposition entre le Moi et le monde, entre la sensation ou le phénomène [*Erscheinung*] et la chose, disparaît [...] » (AS, 17). Le Moi n'est effectivement selon ce modèle rien de plus qu'une « accentuation phénoménale », au sens où les phénomènes prennent plus de cohérence dans le Moi qu'ailleurs. Ce que nous appelons le Moi devient en fait, selon ce modèle, une sorte de familiarité avec certains complexes d'éléments. Les sensations ne sont plus nécessairement les sensations de quelqu'un, mais « elles se promènent seules dans le monde »⁶. Mach rapporte qu'il a fait *l'expérience* de cette unité du Moi et du monde à un moment bien particulier de son existence :

« par un beau jour d'été en plein air, le monde m'est soudain apparu comme formant, avec mon propre Moi, *une seule* masse complexe de sensations, à la seule différence que cette complexité était plus grande dans le Moi. Bien que la véritable réflexion sur ce sujet ne vînt s'y adjoindre que beaucoup plus tard, ce moment fut déterminant pour toute ma manière de voir » (AS, 31).

Mach ne nie pas l'existence de la conscience, mais ne croit pas en une conscience individuelle indivise et indépendante. Par son fameux énoncé « le Moi ne peut, en aucun cas, être sauvé » (AS, 27), il exprime la conviction que, particulièrement dans le domaine de la recherche scientifique, croire en une forme de substantialité du Moi mène à des « absurdités extravagantes ». Pour lui :

« La frontière du Moi se détermine donc de *manière instinctive* ; elle devient une habitude, et peut être renforcée par l'hérédité. [...] Toutefois, dans certains cas *particuliers*, lorsqu'il ne s'agit pas de but pratique, mais lorsque la *connaissance* devient une fin en soi, cette délimitation peut se révéler insuffisante, gênante, indéfendable » (AS, 25).

Si le moi est *insauvable*, c'est au sens où il constitue un postulat qui demande, pour le chercheur, d'être abandonné, au risque d'entraver la voie de la recherche. Le pur instinct de connaissance devrait idéalement faire abstraction des conditions sociales qui présupposent dans leurs formes une référence à un Moi substantiel, mais c'est là, reconnaît-il, encore un idéal. La recherche s'effectuerait selon lui dans un spectre beaucoup plus large si l'on ne postulait pas en principe des frontières qui n'ont pas de fonctions précises et qui n'apportent

⁶ Ibid.

rien à la connaissance. Les limites du Moi, désormais ouvertes, élargissent aussi celles des possibilités qui le concernent.

Le principe d'économie

Mach élabore un critère susceptible d'identifier quel type d'explication il convient de choisir dans des circonstances aussi différentes que celle de la description de la science, et celle, plus courante, que nous nous donnons du monde dans notre rapport ordinaire avec lui. Ce critère, qui constitue le principe majeur de l'épistémologie de Mach, est celui de l'économie de la pensée. Mach le formule ainsi : « la science elle-même peut être considérée comme un problème de minimum, qui consiste à exposer les faits avec la moindre dépense intellectuelle »⁷.

Mach remarque qu'il n'y a pas d'*économie* dans la nature, au sens qu'elle est toujours trop complexe, qu'elle s'étend au-delà de notre capacité à en donner une explication exhaustive, et qu'il est ainsi impossible pour la pensée d'embrasser la totalité des rapports entre les choses. Ainsi selon lui, si l'on isole, à travers une théorie scientifique, certains caractères de la nature, on crée une image de la réalité. Si des caractères différents avaient été choisis dans l'explication, l'image, et du coup le fait, auraient été différents. Cette idée est riche et, comme nous le verrons aux chapitres subséquents, tant Musil que Wittgenstein utilisèrent ce principe pour tracer en quelque sorte les contours des phénomènes. L'idée que le monde dépend de celui qui le regarde se traduit en science par l'idée que la validité des théories vient de leur capacité à expliquer les faits le plus simplement possible, et de leur capacité à être saisis le plus simplement possible par la pensée : il faut choisir l'explication qui va de soi, qui ne demande pas à la pensée de faire mille détours inutiles pour comprendre ce qu'elle tente de représenter. Ainsi, la science devrait décrire les phénomènes selon les fonctions qui font que nous les percevons de la manière dont nous les percevons. En science

⁷ Mach, Ernst, dans Assoun, Paul-Laurent, *Musil, lecteur de Mach*, p. 27.

comme dans les affaires courantes de la vie, les images que nous construisons devraient s'accorder avec la manière dont nous interagissons avec notre environnement. Le principe d'économie implique que les rapports entre les éléments qui composent la matière doivent être fonctionnellement expliqués. Par « explication fonctionnelle », Mach entend une description de l'événement plutôt qu'une explication au sens strict. Ainsi, la façon appropriée de décrire les phénomènes serait de se borner à en décrire les relations des éléments entre eux, puisque si l'on procède autrement, on ne réussit pas à décrire ce que sont effectivement les choses. On en fait plutôt des images figées qui n'ont rien à voir avec ce dont nous faisons l'expérience en tant que sujets.

Le fait que nous concevions un phénomène d'une façon plutôt que d'une autre dépend du rapport que nous entretenons avec notre environnement. La même chose, en des termes machiens, reviendrait à dire que le fait que nous concevons un phénomène d'une façon plutôt que d'une autre dépend de l'organisation des éléments. Cette organisation se fait toujours selon une fonction, qui, dans le cas des humains, prend la forme d'une adaptation à l'environnement. Trouver cette fonction est la façon la plus simple, de même que la plus représentative, de décrire l'expérience effective que nous avons de la réalité. C'est en ce sens que décrire le plus simplement un phénomène revient au même que décrire fonctionnellement la réalité. On doit alors ordonner les savoirs selon leurs aptitudes à décrire les phénomènes en fonction de ce que nous cherchons à expliquer. La pensée peut dès lors être représentée comme une expérimentation qui varie selon le but visé, c'est-à-dire comme une adaptation aux *exigences* de l'environnement, et non comme une activité qui servirait à recouvrir le réel de concepts. La leçon que le physicien nous enseigne ici est que les caractéristiques inhérentes à notre aptitude à conceptualiser ne doivent pas nous faire oublier qu'elles n'englobent qu'une partie de la réalité.

La littérature philosophique a qualifié la méthode de Mach d'empirico-critique, ou d'historico-critique :

« *critique*, puisque cherchant à faire le tri entre ce qui vient de l'expérience et ce qui vient de « l'entendement », en instruisant sur cette différence le « jugement »

physique; *historique* aussi, puisque saisissant le mouvement historique, la masse des « faits scientifiques » constituant la matière de ce jugement »⁸.

Le physicien fait en effet référence à l'histoire pour comprendre comment les catégories et les principes physiques se sont engendrés, et non à une quelconque catégorie de l'expérience : « avec son tranquille travail de questionnement « historico-critique », Mach commençait à émanciper toute une génération de la superstition du Concept, sur laquelle était bâtie toute la physique mécaniste »⁹.

Influences

La première grande leçon qui peut être tirée de cette façon *désincarnée* de rendre compte du monde est la nécessité d'une fiction logique pour penser l'expérience. Mach nomme « 'O' concepts » ces objets que nous construisons à partir de notre perception sensible. Ces concepts ne sont ni plus ni moins que des manières particulières de décrire les phénomènes qui sont passées dans le vocabulaire scientifique, pour ensuite passer dans le langage courant. La manière dont nous parlons du concept de température par exemple illustre bien ce qu'entendait Mach par une telle construction logique. Selon ses termes : « There are warmth-conditions in nature, but the concept of temperature exists only through our arbitrary definition, which might of course have been contrived otherwise »¹⁰. Par exemple, Celsius a établi son échelle de valeur de température en accordant la valeur de 0 à l'eau à l'état de congélation, et de 100 à l'eau à l'état d'ébullition. Cette classification est basée sur la perception « plus chaud que ». S'il avait fondé cette classification sur une échelle « plus froid que », on aurait 100 pour l'eau gelée, et 0 pour l'eau qui bout. Or, c'est la première classification que l'histoire des sciences a reconnue, et c'est elle que nous utilisons toujours.

⁸ Assoun, Paul-Laurent, *Musil, lecteur de Mach*, p. 23.

⁹ Ibid. p. 24.

¹⁰ Mach, Ernst, dans Bradley, J., *Mach's philosophy of science*, p. 30

Le fait que nous mesurons couramment la température en degrés Celsius exemplifie ici deux choses : la nécessité que nous avons en tant que sujets de nous construire des objets logiques pour penser l'expérience sensible, de même que le rôle de l'histoire dans le fait que nous utilisons certains de ces objets plutôt que d'autres. Pour comprendre l'expérience, la seule nécessité qui demeure est celle d'une fiction psychologique, qui n'existe pas dans la nature. C'est pourquoi, pour comprendre l'origine du fait que nous concevons les phénomènes comme nous les concevons, il faut, selon le physicien, remonter la longue chaîne qui part de la sensation pour rejoindre nos concepts actuels.

Si l'on accepte que les objets soient des constructions logiques qui proviennent des sensations, il faut adopter une façon de penser l'expérience qui en tienne compte. Il faut, en d'autres termes, ajuster son concept à sa réalité. Mach donne à la science ce rôle bien précis, soit « d'articuler ce qui vient du sujet de la science et ce qui vient de l'expérience »¹¹. En fait, le rôle de la science revient à éliminer ce qui dépasse des concepts comme celui de température par exemple, qui, comme nous l'avons esquissé, contient davantage que ce qu'il est possible de démontrer empiriquement. Il croit que la pensée scientifique doit être insérée dans la continuité de l'activité biologique, la recherche scientifique étant ici décrite par le physicien comme « une adaptation volontaire des pensées »¹².

La seconde leçon qui doit être tirée des thèses épistémologiques de Mach est la nécessité de réévaluer la causalité telle qu'on la concevait jusqu'alors. Il est en effet difficile de voir comment des liens causaux *réels* peuvent subsister dans un univers machien. Étant donné que l'explication des choses a désormais été remplacée par la description des phénomènes, la loi de la causalité devrait être conçue comme une sorte d'induction généralisée, plutôt que comme une loi qui décrit la façon dont les phénomènes se succèdent effectivement, comme en témoigne ce passage de *L'Analyse des sensations* :

« Supposons que nous puissions attribuer à la nature la propriété de produire des événements semblables dans des circonstances semblables; nous ne saurions simplement pas comment trouver ces circonstances semblables. La nature est

¹¹ Bouveresse, Jacques, *Essais I : Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin*, p. 35.

¹² Ibid.

unique. Ces événements semblables sont une production de notre schéma mental» (AS, 35).

La causalité devient, en ce sens, une construction logique de type « si... alors... ». Dans le même ordre d'idée, Wittgenstein écrit dans le *Tractatus* à la proposition 6.32 que « La loi de causalité n'est pas une loi mais la forme d'une loi ». Il fait tout de suite après une référence à la physique en disant que dans cette discipline précisément, il existe des lois naturelles, du moins des formes de lois naturelles, et que ces lois se montrent d'elles-mêmes. Nous reviendrons sur cette question plus en détail au chapitre quatre consacré à la pensée de Wittgenstein. Mentionnons tout de même que pour lui, le sens commun semble tomber dans le même panneau que celui que dénonce Mach, soit de voir dans l'état du monde une nécessité. La proposition 6.371 nous indique que cela semble bel et bien être le cas : « Toute conception moderne du monde repose sur l'illusion que les prétendues lois naturelles constitueraient les explications des phénomènes naturels ». Dans le même esprit que Wittgenstein, le donné pour Mach ne semble pas obéir aux lois causalistes du mécanisme au sens fort du terme causalité. Le réel est toujours le produit d'une séquence d'éléments qui peut être modifiée. La causalité est selon lui davantage le produit de l'histoire du développement de la pensée qu'une loi physique, au sens où elle procède de l'induction, de notre façon de relier les phénomènes.

Il en va en effet de même pour le concept de causalité que pour celui de substance, au sens où ils sont tous les deux utiles à la vie telle que nous avons pris l'habitude de la voir, mais qu'ils seraient philosophiquement incompatibles avec la complexité de la matière que dévoile la physique moderne. En fait, bien qu'elle vienne en quelque sorte appuyer les arguments des empiristes, nul besoin n'est de se référer à la physique moderne pour justifier le fait que la causalité ne possède pas de caractère nécessaire. Hume faisait déjà une critique de ce genre avec son exemple célèbre des deux boules de billard. Mach formule sa critique tout-à-fait dans le même esprit que Hume, et comme lui, il remet en doute le lien entre la rationalité philosophique et la réalité physique :

« How can a thing A act on another thing B? Hume, in fact, rejects causality and recognises only a wonted succession of time. ... The notion of the *necessity* of the causal connection is probably created by our *voluntary* movements in the world and by the changes which these indirectly produce, as Hume supposed. ... » (SM, 580).

Examinons l'exemple trivial d'une pierre projetée au loin par un lanceur. Plusieurs facteurs peuvent être dits *responsables* de la distance que parcourra la pierre, comme la pression atmosphérique, la direction du vent, sa vitesse, la contraction des muscles du bras du lanceur, le poids du projectile, etc. Toutefois, dans la façon courante de décrire ce phénomène, nous n'identifions d'emblée qu'une seule cause à cet événement, soit dans ce cas-ci quelque chose comme le fait que le lanceur ait utilisé une certaine force musculaire pour projeter une pierre dans une direction donnée. Mais est-ce bien la cause du phénomène? N'est-ce pas en quelque sorte sa fonction que nous avons ainsi décrite? N'est-ce pas plutôt une description de la partie la plus économique du point de vue de la pensée que nous donnons alors du phénomène? Si l'on se réfère à l'épistémologie machienne, poser la question, c'est y répondre.

Cela rappelle l'exemple tiré de *L'Homme sans qualités* de la tuile qui, en tombant d'un toit, assomme un passant : qu'est-ce qui a *vraiment* causé la mort du passant? La tuile? Le hasard? La loi de la gravité? Musil illustre ici le fait que toute nécessité autre qu'une nécessité d'association entre deux événements distincts n'existe pas : il n'y a pas de *réelle* cause à l'événement, mais seulement une cause que nous lui attribuons dans l'explication que l'on en fait, qui elle-même est le résultat d'une habitude de relier les phénomènes d'une façon plutôt que d'une autre. Selon Mach, le fait de rapporter et de décrire les relations et les processus qui concernent les phénomènes en dit davantage sur ceux-ci que le fait de tenter d'en extraire des causes déterminées. Pour qu'il soit possible de parler de causalité, il faut identifier les liaisons empiriques qui unissent la cause à l'effet. Or, ces liaisons ne sont jamais simples, mais sont imbriquées dans un réseau de relations complexes qui échappent aux relations causales. D'une manière très générale, cela signifie que le monde dont nous faisons l'expérience est et doit être comme il est parce que nous l'avons composé ainsi.

En prendre et en laisser

Quoi que l'on puisse en penser, force est d'avouer que les doctrines de Mach constituèrent un pas décisif vers la libération du champ de la recherche du cadre causal et mécanique de l'investigation scientifique traditionnelle. Dans bien des cas, l'indétermination ontologique qui découle de son épistémologie constitua une sorte de prolégomènes pour les diverses théories qui remirent en question l'existence d'un monde objectif, c'est-à-dire un monde où nos concepts renvoient à des objets qui existent indépendamment de la subjectivité. Il n'est cependant pas difficile d'imaginer que des thèses aussi fortes ont dû essuyer de sévères critiques, et ce, même chez les *sympatissants* de la première heure.

Robert Musil est un de ces *sympatissants* qui n'a pas pu ne pas remarquer que dans son ensemble, le projet du savant s'accordait avec une manière de voir qui s'imposait en science, mais aussi dans les autres sphères du savoir. En prenant au mot une prise de position aussi révolutionnaire que celle de Mach à propos de la *désubstanciation* du monde, Musil entre dans l'arène où a lieu la querelle entre ceux qui, comme Mach, ne croient pas en l'existence d'un monde *en soi*, et les autres, qui croient qu'une certaine forme de réalisme est nécessaire pour faire tenir ensemble la science et le monde. Il prit la position de Mach très au sérieux, au point de lui consacrer sa thèse de doctorat, qui constitue en fait une discussion très critique des doctrines de Mach. Le jeune Musil ne s'attaquera toutefois pas aux répercussions ontologiques des prises de positions épistémologiques du savant; il a préféré évaluer la cohérence interne de ses principes. En d'autres termes, il a analysé la forme de l'exposition des thèses de Mach davantage que le fond de la pensée du savant, à laquelle il semble, bien qu'il ne le dise pas explicitement dans sa thèse, plutôt sympathique¹³.

Cela peut sembler étrange de prime abord, mais il est tout de même juste de dire que

¹³ Carl Stumpf était le directeur de la thèse de doctorat de Musil, et aussi un critique très sévère de l'épistémologie de Mach. Stumpf a refusé une première version de la thèse de Musil en disant qu'elle n'était pas assez critique par rapport aux travaux du physicien. Il aurait demandé à son étudiant de réviser certains aspects de sa thèse sans que l'on ne sache au juste lesquels. Il est par conséquent difficile de savoir exactement ce que pensait Musil de Mach. Pour plus de détails, voir Imai, Michio, « Musil between Mach and Stumpf », *Ernst Mach's Vienna 1895-1930*.

dans sa thèse, Musil procède à une exposition de l'incohérence d'idées dont il s'inspirera par la suite dans sa carrière d'écrivain. En effet, Musil a entre autres utilisé, dans son travail d'écriture, une des idées maîtresses de Mach, selon laquelle les concepts ne tirent pas leur validité d'une nécessité fondamentale, mais d'une nécessité logique fondée sur l'expérience. Par le biais du roman, il utilisera ce principe pour faire *varier* en pensée les phénomènes sur le mode du possible plutôt que celui du réel, comme nous le verrons au chapitre trois. Toutefois, dans sa thèse, Musil montre que cette idée est inconsistante, puisque selon l'épistémologie machienne, la logique elle-même, comme tout le reste, vient de nos sensations. La nécessité logique nécessaire pour penser l'expérience se trouve reposer en retour sur l'expérience. Il devient alors difficile de déterminer comment nous avons pu nous créer un concept logique pour penser l'expérience si ce principe est lui-même fondé sur l'expérience.

L'étudiant remarque aussi une autre lacune dans les doctrines de Mach, qui concerne le principe d'économie. Selon lui, ce principe, s'il constitue un critère de sélection qui permet de choisir entre deux théories concurrentes, n'explique pas comment la pensée parvient à formuler ces théories initialement. En fait, c'est le caractère créatif de la pensée qui semble poser problème dans l'univers machien. La critique s'exprime comme suit dans la thèse qu'il a consacré à Mach:

« l'idée que les lois de la nature sont bonnes dans la mesure où elles soulagent la mémoire de la connaissance des faits isolés et que les concepts de la science de la nature servent le même but, cette idée n'a rien à voir avec la question de savoir comment de telles lois et de tels concepts doivent être construits afin d'atteindre véritablement leur but et comment ils acquièrent leur dignité ou plutôt leur caractère adéquat, compte tenu des faits qu'ils fondent » (PEDM, 70).

Ce sont là deux exemples, sans doute les plus frappants, des difficultés que Musil a décelées dans la théorie de Mach, et qui illustrent bien l'esprit de sa critique: le physicien fait reposer sur l'expérience des notions qui ne relèvent pas uniquement d'elle. Nous ne relèverons pas toutes les occurrences de ce défaut, somme toute majeur, de l'épistémologie machienne, puisque ce n'est pas notre propos. Ce que nous cherchons plutôt à montrer ici, c'est que l'expérience, chez Mach, a bon dos, et que selon Musil, elle n'explique pas entièrement la façon bien particulière qu'a l'humain de procéder à des généralisations à partir de la

sensation. Musil partage cette critique avec plusieurs de ses contemporains. En effet, tout comme la critique musilienne des travaux du *maître*, la plupart des critiques qui ont été adressées à Mach furent orientées vers la question du statut de la rationalité des concepts, en rapport avec le *matériel* empirique. La plupart des intellectuels et des scientifiques de l'époque s'aperçoivent de la nécessité de redonner au domaine de la rationalité conceptuelle une activité qui lui est propre.

Ainsi, bien que ce soit principalement la question de la subordination radicale du concept au matériel qui fit de Mach un maître à penser pour les intellectuels de son temps, c'est précisément le lien entre ce qui est matériel et ce qui est conceptuel qui rend problématique la théorie des éléments. À l'époque, des penseurs comme Einstein se sont rapidement aperçu que le fait de croire comme Mach que les faits peuvent et doivent fournir une connaissance scientifique complète, sans l'élaboration d'une construction conceptuelle libre, revenait à faire endosser à l'empirisme des concepts qui en dépassaient les limites. En ne distinguant pas l'ego de la table de cuisine, ni le Moi de la conscience, pas plus que la perception sensible des concepts intellectuels *a priori*, Mach ne semble pas s'être aperçu qu'il aurait sans doute été préférable de ne pas nommer deux choses de la même façon avant qu'elles aient réellement été reconnues comme étant semblables. Pour Einstein, il existe deux caractères essentiels à la nature des concepts : leur origine se trouve dans notre expérience (premier trait), mais ils sont construits librement par la pensée (deuxième trait). Selon lui, il semble que ce soit la possibilité créatrice liée à la pensée inductive qui ait été négligée par Mach. En effet, contrairement à ce que ce dernier croyait, il existe bien, selon cette critique, des idées abstraites qui viennent de l'entendement, qui concourent à la connaissance et qui ne résident pas dans l'expérience. Il va sans dire que la libre construction des concepts revendiquée par Einstein ne pouvait pas être beaucoup plus éloignée de l'empirisme radical de Mach.

L'apport des vues de Mach à l'avancée de la science se traduit surtout en un rappel à l'ordre par rapport aux dangers que représentait pour la connaissance la spéculation non appuyée par l'expérience. Cependant, l'épistémologie de Mach, en rejetant tout recours à la

liberté de la construction conceptuelle, demeurait stérile : « il ne peut rien créer de vivant, il peut seulement éliminer ce qu'il y a de pourri »¹⁴. En refusant de voir la nécessité du « second trait » dans la genèse des concepts, Mach se coupait d'une forme de spéculation créatrice qui devait être opérée à partir des faits bruts. De manière générale, les critiques s'entendent pour dire que même si l'on se borne, comme le préconisait Mach, à décrire l'expérience plutôt qu'à l'expliquer, on doit tout de même avoir recours à des entités abstraites, conceptuelles, ce que ce dernier ne parvenait pas à avouer.

Ainsi, la question de savoir comment se forment les concepts à partir de l'expérience reste chez Mach inexpliquée, ou plutôt, n'est expliquée qu'indirectement par la théorie des éléments : le fait que le sujet perçoive un objet peut s'expliquer dans les termes de la physique par le fait que, ultimement, ce sont des éléments qui constituent la sensation perçue par le sujet, de même que ce sont des éléments qui constituent le sujet lui-même dans son rapport à l'objet. Musil montre cependant que Mach ne démontre pas de façon satisfaisante l'idée que la théorie des éléments concerne la totalité des phénomènes, et encore moins qu'elle englobe ceux qui concernent la conscience. Pour Musil, la théorie des éléments ne règle pas tous les problèmes de la science ni ceux de la philosophie. Il faut alors se remettre à la table de travail, et rechercher ailleurs que dans la théorie des éléments les réponses aux grandes questions qui concernent le Moi. Musil relève en effet dans les doctrines de Mach une déficience majeure, à savoir qu'elles ne parviennent pas à expliquer la totalité des phénomènes que l'on a coutume d'attribuer à l'intériorité. Rappelons-nous que, dans *L'Analyse des sensations*, Mach avance que « le Moi n'est pas l'élément primaire, il est constitué à partir des sensations auxquelles il réagit par ailleurs » (AS,19). Selon Musil, la neutralité de la fonction du Moi machien n'explique pas comment on peut faire la différence entre les éléments qui n'ont pas la qualité du conscient et ceux qui l'ont. La conscience est en quelque sorte évacuée de la théorie des éléments comme n'étant pas un réel problème, puisque, comme le reste, elle est composée d'un complexe d'éléments. Les relations des éléments entre eux, même si elles sont « accentuées » dans le Moi, n'expliquent pas de façon satisfaisante la partie subjective du Moi : les éléments sont une condition nécessaire mais non

¹⁴ Einstein, Albert, dans Paty, Michel, *Einstein philosophe*, p. 359.

suffisante de la conscience. Le diagnostic de Musil est que l'on retrouve dans les théories de Mach une confusion entre les instances de la subjectivité. Si le Moi et le monde sont constitués de deux degrés de la sensation, il importe de déterminer en quoi elles diffèrent pour ce qui est du degré, ce que ne fait pas Mach. Il semble que Musil voie quelque chose comme un reste là où Mach ne voit que des éléments, et c'est précisément à la recherche de ce reste que sera consacrée une bonne partie du travail de Musil.

La problématique relation entre ce que l'on range à *l'intérieur* du sujet avec ce que nous appelons le monde *extérieur* est celle qui nous intéressera tout particulièrement dans les chapitres suivants. C'est en effet pour tenter d'y voir plus clair dans ce qui résiste en quelque sorte au matériel que nous irons visiter Musil qui, comme Wittgenstein, se préoccupait de redonner à la pensée une certaine capacité de création, sans toutefois lui donner carte blanche pour recouvrir le réel d'absurdités conceptuelles diverses. Nous verrons que Musil, comme Wittgenstein et plusieurs de leurs contemporains, s'accordent sur la nécessité de redéfinir la relation entre l'intérieur et l'extérieur plutôt que d'abolir toute référence à l'intériorité. Non seulement les deux hommes s'accordent-ils à ce sujet, mais, comme nous le verrons aux chapitres trois et quatre, ils redéfinissent aussi l'intériorité de la même manière, à savoir comme un objet intermédiaire entre le sujet et le monde qui rend possible les expériences authentiquement vécues.

Nous verrons aux chapitres suivants que malgré ses problèmes internes, l'épistémologie de Mach influença profondément la façon dont le romancier comprenait le réel. Malgré le fait que sa thèse constitue indubitablement une sévère critique de ses doctrines, ce virtuose de la pensée utilise ce qu'il y a de vivant dans les théories du physicien, et explore avec optimisme l'espace conceptuel que ce dernier a libéré pour la pensée. En fait, l'évaluation musilienne se fait plus charitable à la toute fin, comme en témoigne la dernière phrase de l'ouvrage : « dans le détail, les écrits de Mach abondent, comme on le reconnaît généralement, en développements les plus brillants, en incitations des plus fructueuses dont l'examen n'entre plus dans le cadre de ce travail » (PEDM, 170). Musil eut la lucidité de constater que le paradigme qui s'est imposé à l'époque, qu'il soit scientifiquement

irréprochable ou non, était bel et bien inspiré de Mach. Aussi, dans ses œuvres ultérieures, laisse-t-il aux savants le soin de vérifier la pertinence de leurs principes, et s'occupe de révéler ce que les thèses générales de la science peuvent avoir comme répercussions pour la pensée dans tous les autres aspects de la vie. En fait, il termine sa critique des doctrines de Mach en montrant comment elles sont inconsistantes dans le détail, tout en étant, dans leur ensemble, brillantes¹⁵.

¹⁵ Dans le même ordre d'idée, Einstein eut le jugement suivant à propos de celui qui fut longtemps son maître à penser : « autant Mach fut un bon mécanicien, autant il fut un déplorable philosophe ».

Chapitre 2

« Qu'un homme ait de l'ambition, aujourd'hui encore, d'être quelque chose d'entier, cela mérite l'estime, dit Walter.

Cela n'existe plus, avança Ulrich. Tu n'as qu'à jeter un coup d'oeil dans le journal. Il est rempli d'une opacité démesurée. Il est question de tant de choses que cela dépasse de loin la capacité de penser d'un Leibniz. Mais on ne s'en aperçoit même pas; on a changé. Il n'y a plus maintenant un homme total face à un monde total, mais un quelque chose d'humain flottant dans un bouillon de culture générale ».

Robert Musil, *L'Homme sans qualités*

L'air du temps

Ce chapitre est consacré à l'exploration de deux *utopies* musiliennes. Deux remarques s'imposent d'emblée au sujet du sens à donner à ce terme. La première concerne l'idée que le mot « utopie » ne doit pas être compris dans le sens courant de chimère, ni d'illusion. Ce concept ne décrit pas un état heureux et idyllique, il n'est pas non plus un rêve ni quelque chose entre les deux. L'utopie pour Musil est, plutôt qu'un rêve, quelque chose comme une possibilité imaginée qui ne vise pas nécessairement à rendre ce monde parfait, mais qui est tout de même susceptible de mieux faire comprendre et de modifier avantageusement ce qui est réel. L'utopie devient dans ce contexte une sorte de modèle possible que la réalité pourrait épouser. Dans *L'Homme sans qualités*, l'écrivain définit l'utopie comme étant « une expérience dans laquelle on observe la modification possible d'un élément et les conséquences que cette modification entraînerait dans ce phénomène complexe que nous appelons la vie » (HSQ, I, 261). Dans cet univers, une utopie signifie aussi: « direction de vie, vision d'ensemble, construction et organisation lucide de l'avenir à partir

d'un présent, non pas décadent, mais simplement chaotique, opaque, confus »¹.

La seconde remarque concernant les utopies de Musil porte sur la teneur en réalité de ces constructions imaginaires. L'écrivain n'imagine pas ses utopies à partir de deux ou trois concepts plus ou moins flous lancés au hasard. L'utopie, dans l'univers musilien, n'est jamais bien loin d'être réelle et demeure toujours possible, puisque bien qu'elle soit constituée à partir des éléments du réel, elle se prolonge dans la fiction, où il est possible d'imaginer des éléments qui pourraient être agencés autrement qu'ils le sont dans leur version actuelle. Sa pensée, si elle s'ouvre sur l'imaginaire, reste tout de même ancrée à la réalité et témoigne du monde tel qu'il est à son époque : un monde résolument moderne, en processus de rupture avec le passé et toutes ses *précieuses ridicules*. C'est un monde où la modernité est arrivée dans la vie des hommes sans qu'ils n'aient eu le temps de monter leur garde. En fait, un monde assoiffé de jeunesse mais qui ne dispose que d'une vieille *âme* pour la vivre. Musil élabore ses utopies à partir de la fragile posture de l'individu de son temps, un pied dans la modernité et l'autre dans sa critique.

Ainsi, le travail qui commence dans ce chapitre se veut une exploration philosophique de ces utopies musiliennes, qui se rattachent toujours en bout de ligne à la question du sujet et à celle de la modernité. Le corpus musilien renferme en effet de véritables traits de génie quant à la façon de décrire *l'air du temps* qu'il faisait en Occident à la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècle. Le monde de Musil est celui qui a donné naissance à *L'Homme sans qualités*, appellation qui s'applique tant au titre du grand roman inachevé, au personnage principal de ce roman qu'à l'homme moderne en général. Cette absence de qualités sera la ligne directrice de tout ce chapitre, et c'est à partir du chef-d'œuvre de Musil que nous allons examiner l'espace laissé par le trou béant du Moi, celui à qui l'on refuse toute substance et qui paradoxalement est aussi celui à qui l'époque demande de s'affirmer et de se soumettre le monde.

¹ Roth, Marie-Louise, « Dans le carnaval de l'histoire », *Cahier de l'Herne*, p. 23.

Musil est un touche-à-tout de la pensée, de sorte que dans la construction de son grand roman, on remarque de nombreuses références à des auteurs aussi variés qu'obscur. L'écrivain a été influencé par des auteurs tous azimuts à un point tel qu'il décrit dans ses notes le projet qu'il avait de bâtir les personnages de son roman uniquement à l'aide de citations. Les deux auteurs qui marquèrent le plus profondément Musil furent sans doute Nietzsche et Mach. L'influence de Nietzsche sur Musil est manifeste en ce qui concerne la question de la perte d'individualité de l'homme en voie de passer à la modernité. Selon le philosophe, la démocratie, entre autres, a créé des troupes sans *ego*, au sens où depuis que les hommes sont *égaux*, ils ne sont plus des *ego*, à savoir des personnes à part entière. Le rapport à soi aliéné et les multiples commentaires qui reprennent cette idée dans le corpus nietzschéen ont fortement influencé le romancier, au point tel qu'il aurait été injuste de se borner à survoler cette question dans ce texte. Il importe selon nous de traiter de cette influence comme d'un cas à part, comme d'un objet entier, bref comme un travail que nous ne pouvons faire dans le présent texte mais qu'il serait néanmoins fort intéressant de faire ultérieurement.

Cela étant dit, ne nous privons pas tout de suite du controversé philosophe, et entrons de plain-pied dans notre problématique avec cette idée qu'il avait selon laquelle la solitude est le prix à payer pour quiconque veut assumer jusqu'au bout l'individualisme. Nietzsche déplore à maintes reprises dans ses écrits le fait que le quidam moyen ne tienne pas à assumer cette solitude, et qu'il se tourne sans cesse vers le grand nombre pour tenter vainement de donner corps à son existence². Cet homme-là, comme le remarque Musil à son tour, est dans un sens doublement seul, car à *l'intérieur*, il ne trouve rien non plus qui puisse le faire se sentir un homme à part entière. *L'Homme sans qualités* se propose de montrer de quoi il en retourne au juste avec ce *sujet sans intériorité replié sur lui-même*, le roman servant chez Musil aussi bien de procédé d'exposition des idées que de support pour raconter une histoire. En fait, ce roman peut être compris comme une illustration de ce qui arrive à des personnages qui ne sont pas des *personnes* à part entière. Pour comprendre la façon dont Musil fait parler

² Voir à ce sujet l'œuvre de Nietzsche *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans laquelle on retrouve plusieurs remarques sur cette *forme* de solitude.

ses personnages, prenons un exemple tiré de son grand roman, et voyons comment il fait voir au lecteur ce qu'il veut dire à travers une simple conversation entre amis.

Dans *L'Homme sans qualités*, Walter, le meilleur ami d'Ulrich, le personnage principal du roman, reproche à ce dernier de prétendre, à propos du Moi, « d'une chose qu'elle est impossible mais réelle » (HQS, I, 441), quand il se fait interrompre par Clarisse, qui lui fait remarquer que « si on nous coupait par le milieu, notre vie apparaîtrait peut-être sous la forme d'un anneau : quelque chose, et un rond autour » (Ibid). En fait, dans l'œuvre de Musil, ce n'est pas tant, comme Nietzsche l'entend, la solitude induite par une lacune sur le plan des valeurs qui est un enjeu pour l'homme moderne, mais bien la dissolution pure et simple du Moi dans les affaires courantes de la vie. Ulrich, toujours en conversant avec Clarisse et Walter, disait en effet au sujet de ce Moi problématique que « très souvent aussi, nous en avons une idée qui nous fait agir pendant un bout de temps, mais bientôt l'habitude, l'inertie, l'égoïsme, telle insinuation prennent sa place, parce qu'il ne peut en aller autrement » (Ibid). Il ne peut en aller autrement car, à cause de l'état dans lequel le sujet se trouve, soit « un anneau avec rien en son centre » comme le dit encore Clarisse, même si « on dirait pourtant que ce centre est la seule chose qui lui importe » (Ibid.), le sujet moderne semble incapable de vivre sa vie d'une manière qui lui soit vraiment personnelle. Cette bribe de conversation est selon nous à même de montrer comment Musil expose sa pensée, c'est-à-dire toujours en partant du réel et en s'éloignant de lui pour revenir ensuite le transformer. On voit aussi par cet exemple qu'un simple échange entre amis, dans *L'Homme sans qualités*, peut nous faire atteindre des hauteurs insoupçonnées sur des sujets somme toutes indéniablement sérieux comme l'individu, sa façon de vivre, et le monde dans lequel il vit. En fait, sous la forme d'une conversation, d'une manière précise et en un paragraphe, Musil a esquissé rien de moins que les grands thèmes de *L'Homme sans qualités* auxquels nous consacrons ce chapitre.

Quiconque a déjà lu deux phrases de Nietzsche peut voir dans quelle mesure nous pourrions ici parler longuement de son influence sur Musil cette question de la vacuité du sujet, mais à notre point de vue, c'est Ernst Mach qui vise le plus juste en ce qui concerne

cette question. Selon nous, la démarche entreprise par Musil pour redonner contenance à une époque « sans hommes pour la vivre » est inspirée de l'entreprise de décroisement amorcée en physique par Mach, et dont les influences ont largement dépassé ce cadre pour s'étendre, dans le milieu intellectuel de l'époque, jusqu'à l'intimité même du sujet. En ce sens, *L'Homme sans qualités* se veut une exploration de l'espace jadis occupé par le Moi, et une expérimentation des différentes pistes qui peut-être pourront redonner de l'ampleur à cette chose malléable, qui n'est plus une matière mais pas non plus tout à fait une idée.

Parmi toutes les influences qui ont teinté de près ou de loin la pensée de Musil, nous avons choisi de donner à Mach une place privilégiée car il fut à l'époque l'un des piliers de la crise du sujet qui constitue le canevas sur lequel Musil élabore *L'Homme sans qualités*. En effet, le travail de Musil, comme celui de Wittgenstein, doit être compris comme une sorte de thérapie qui cherche non pas l'accumulation de connaissance, mais bien la transformation de l'homme. Aussi il est essentiel, selon nous, de présenter à quoi ressemblaient les idées qui inspirèrent aux deux hommes une volonté commune de changement, et pour ce faire, c'est Mach, plus que Nietzsche, que nous avons choisi pour représenter en quelque sorte les idées du temps. En effet, il ne faut pas négliger le fait qu'à l'époque, en philosophie, comme en littérature, en science, voire dans l'arène de la *realpolitik*, on vivait une crise du sujet qui fut alimentée plus ou moins directement par l'ontologie minimale du physicien. Non seulement son verdict de l'*insauvabilité* du Moi servit-il de moteur à une redéfinition de l'intériorité, mais son positivisme aussi fit école dans une certaine mesure. Par exemple, l'écriture de Musil révèle un grand souci d'exactitude, et son plaidoyer pour la *littéralité* dans l'expression nous rappelle la voie du physicien qui nous exhorte à se méfier de la pensée lorsqu'elle s'égarait trop loin de son objet. De plus, l'Association Ernst-Mach, qui allait devenir le Cercle de Vienne, développa cette idée qu'il ne fallait pas faire dire au langage plus qu'il ne peut en dire en fonction de l'objet qu'il cherche à décrire. À quel point Mach eut-il une influence sur Musil ainsi que, comme nous le verrons, sur des philosophes comme Wittgenstein? Ce n'est pas notre propos de répondre à cette question, mais nous pouvons tout de même formuler l'hypothèse que s'il y a autant de ressemblances entre la pensée de Mach, Musil et Wittgenstein, c'est peut-être en partie parce qu'ils viennent du même *monde*. Le *monde* de ces trois hommes, c'est celui qui a Vienne pour centre, une Vienne à la croisée des chemins,

lieu du choc entre deux titans, celui de la tradition et celui de la modernité. Une Vienne qui, au tournant du vingtième siècle, a ressenti la secousse de ce séisme jusque dans ses rues, dans ses chaumières, ses institutions, jusque dans les profondeurs du Moi. Nous camperons dès la première partie de ce chapitre les forces qui, à l'époque, s'y rencontrèrent si violemment, et nous tenterons de suivre l'onde de ce choc jusque dans l'intimité du sujet.

Nous exposerons en deuxième partie de ce chapitre une des principales thèses musiliennes, à savoir que l'individu moderne, pour palier son absence de qualités, tend à épouser la première forme venue. Cette première forme est celle de la raison dite objective, instrumentale, *ratioïde*, néologisme musilien que nous veillerons à définir au moment opportun. « L'utopie de l'exactitude » est la formule utilisée par l'écrivain pour décrire cette tendance à emprunter l'avenue du ratioïde, mais nous verrons que cette utopie semble toutefois ne donner que des résultats partiels, et ne parvient pas à donner une forme convenable à quiconque emprunterait cette voie. On constate en effet dans le roman qu'elle produit des hommes vides, des idées d'hommes, plutôt que des hommes à idées. Ulrich, le personnage principal du roman, face à toute cette vacuité organisée, renonce à copier les attitudes typiques de ce genre d'individus, et plutôt que d'acquérir des déterminations de façon malhonnête, des qualités dans le vocabulaire de Musil, décide de ne pas en acquérir du tout. Nous verrons que le chemin de l'exactitude et la mentalité de l'ingénieur qui en est la figure type mènent à une impasse sur laquelle se termine le premier tome de *L'Homme sans qualités*.

Nous verrons enfin ce qu'il advient du sujet moderne une fois que, d'une part, le rouleau compresseur de la science et de la technique lui est pour ainsi dire passé sur le corps, et que d'autre part, en réponse à ce traitement choc, on ait cherché à le faire revivre sur le mode de la subjectivité. L'écrivain ne semble pas croire que le Moi soit *insauvable*, mais il refuse de lui accorder plus qu'il n'en faut, et surtout de lui vouer un culte dans l'espoir d'éviter sa disparition. Il ne croit toutefois pas que l'on doive faire preuve de psychologisme, et, selon la formule de Georg Simmel, « éprouver et interpréter le monde selon les réactions

de notre intériorité »³. Le lecteur de *L'Homme sans qualités* se rend bien compte que quelque chose a été laissé en plan au cours de l'aventure de l'exactitude. Quelque chose comme une partie singulière, originale, diaphane, qui constitue aussi une partie de l'individu. Ainsi, la seconde piste poursuivie par Musil pour retrouver l'unité du Moi est celle qui mène à la dimension non-ratioïde de la rationalité. L'utopie de l'Autre état examine cette dimension de la subjectivité et constitue une tentative de retrouver pour une fois unies toutes les parties dispersées du Moi. Cette utopie s'apparente à l'expérience mystique au sens où elle se caractérise par une réunification du Moi et du monde par le biais d'expériences authentiquement vécues. L'arrivée de la sœur d'Ulrich dans le second tome du roman amorce cette quête d'union avec le monde que n'a pas réussi à achever Musil. Ce chapitre se termine sur cette quête, qui bien qu'inachevée, va nous permettre d'entrevoir des possibilités inaperçues jusqu'alors en ce qui concerne la relation entre le monde et le Moi.

L'« insauvabilité » du Moi: répercussions et exploration

L'époque de Musil: schizophrénie

L'épineuse question de la conscience revient en tête de liste des problématiques soulevées par la physique moderne. Elle fit couler beaucoup d'encre chez les scientifiques eux-mêmes, mais aussi en philosophie et en littérature. Alors que la tradition philosophique rationaliste avait trouvé au fond de la conscience un sujet moral, depuis le siècle de la physique on semblait plutôt s'accorder sur l'idée de donner une forme au sujet à partir de l'extérieur. On ne cherchait plus l'homme en regardant à l'intérieur pour voir si on ne trouverait pas une forme de « je pense », mais bien à l'extérieur pour voir comment « ça » pense. On se croyait alors tout près de trouver la composition matérielle de la conscience, ou du moins, dans les facultés de psychologie, ainsi qu'en philosophie, chez les représentants de ce qui deviendra le Cercle de Vienne, de ramener la conscience à un ensemble de données

⁴ Simmel, Georg, dans Le Rider, Jacques, *Modernité viennoise et crise de l'identité*, p. 38

factuelles. En accord avec une proportion de chercheurs de plus en plus importante toutes disciplines confondues, on ramenait l'intériorité à :

« l'observation d'objets et de processus déterminés [...] et vers des traits et des aspects du comportement humain observable qui, comme tels, constitueraient les fondements permettant d'attribuer à un esprit, un psychisme, des états intérieurs à cette classe particulière d'objets que nous nommons en conséquence les hommes, les personnes, les sujets »⁴.

Dans un tout autre angle d'appréhension du problème de la conscience, les travaux de la phénoménologie brentanienne et de la psychanalyse, ainsi que d'autres philosophies dites *de la vie* comme celle de Bergson, se sont penchées sur la question de la conscience à partir de l'intérieur. Les représentants de ces courants de pensée voulurent montrer l'étonnante complexité de l'objet que l'on appelle le sujet, et tentèrent d'en circonscrire la nature autrement que le faisait le discours scientifique. Plusieurs de ces critiques d'une certaine forme de positivisme insistent sur l'idée que la mentalité scientifique comporte une part de méchanceté et de mal dans son effort de domination de la nature. Musil illustre avec une pointe d'ironie cet esprit dominateur :

« Avant que les intellectuels ne découvrirent la volupté des faits, seuls les guerriers, les chasseurs et les commerçants, c'est-à-dire précisément les natures rusées et violentes, l'avaient connue. Dans la lutte pour la vie, il n'y a pas de place pour le sentimentalisme de la pensée, il n'y a que le désir de supprimer l'adversaire de la façon la plus rapide et la plus effective; tout le monde est positiviste » (HSQ, I, 472).

Les partisans de l'*âme* n'ont pas manqué de rappeler le lien entre cette façon d'agir et les atrocités commises lors des deux Grandes Guerres, et ont formulé leur critique en se dégageant du lourd fardeau de la responsabilité morale. Malgré son ironie, Musil est sensible à cette critique. Il déplore cependant le fait qu'elle en reste à la critique justement, alors qu'il se sent mûr pour entreprendre un travail de bâtisseur.

On peut entrevoir ici la nature de la crise qui se profile. En effet, comme le résume Jacques Bouveresse :

« le problème de l'époque est de réussir à concilier deux tendances entre lesquelles elle est, pour l'instant, déchirée : l'ethos constructiviste et activiste, dont l'expression la plus remarquable et la plus réussie est représentée par la science et la technique contemporaines, et la recherche de la relation au monde qui repose tout

⁴ Gargani, Aldo G., *L'étonnement et le hasard*, p. 70.

entière sur la confiance, la détente, l'abandon, l'acceptation, le laisser-faire »⁵.

Il n'était pas rare d'entendre dire du temps de Musil que la science a dépensé une énergie formidable à n'expliquer que ce qui est trivial dans l'existence, et que ce qu'il y a de fondamental dans la vie reste encore inexpliqué. Cependant, contrairement à plusieurs de ses contemporains, Musil ne croit pas que les excès auxquels a mené cette démarche aient entraîné une perte de sens irrémédiable. L'homme n'a pas perdu son *âme* à l'ère de la science et de la technique, mais il l'a laissée se rétrécir. Il l'a orientée dans ce qu'il y a de plus facile, de plus bête dans l'existence, et a laissé l'essentiel à l'irrationalisme. La réponse de Musil est surprenante, puisqu'elle attribue en quelque sorte la cause des problèmes de la modernité à un manque de rationalité plutôt qu'à un excès. Bouveresse, dans un article où il présente les affinités qu'il a observées entre la pensée de Musil et de Charles Taylor, souligne cette originalité. Elle vient du fait que l'écrivain ne croit pas que la solution aux maux de la modernité passe nécessairement par l'arrêt ni par l'inversion du processus qui a mené à sa réalisation. Ce qu'il propose en fait, c'est d'appliquer aux questions de l'âme les techniques qui ont permis à la science de prendre l'importance qu'on lui connaît. Les solutions auxquelles le romancier fait appel concernent l'utilisation adéquate des ressources que nous possédons déjà. Il faut, comme le dit Taylor dans *Le malaise de la modernité*, « orienter vers de plus grands objectifs plutôt que vers leurs formes dégradées les effets néfastes de l'individualisme, de la technologie et de la bureaucratie »⁶. À l'instar de Taylor, Musil refuse d'endosser le verdict du déclin:

« je me paie dans le roman la tête de tous les déclin de l'occident et de leur prophètes. Des rêves originaires de l'humanité se réalisent de nos jours. Que, lors de la réalisation, ils n'aient plus tout à fait conservés le visage des rêves primitifs — est-ce un malheur? Nous avons besoin aussi pour cela d'une nouvelle morale. Avec notre ancienne, nous ne nous en sortons pas. Mon roman voudrait être du matériau pour une morale nouvelle de ce genre »⁷.

Avec *L'Homme sans qualités*, Musil jette un pavé dans la mare, et tente de comprendre pourquoi les grandes idées et toute la bonne volonté du monde n'ont pas suffi à éviter le marasme intellectuel et moral qui divise l'individu, et qui a conduit l'Europe au bord de la

⁵ Bouveresse, Jacques, « Robert Musil, la philosophie de la vie et les illusions de l'action parallèle », *Revue d'Esthétique*, p. 124.

⁶ Taylor, Charles, cité dans Bouveresse, Jacques, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, p. 248.

⁷ Musil, Robert, cité dans Bouveresse, Jacques, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, p. 239.

destruction:

« Mais, dans un tel déséquilibre, comment élever les conceptions de la pensée scientifique et de la pensée pratique au niveau d'une authentique philosophie? Comment notre temps peut-il prendre forme? Cette discordance, [...] cet arrêt sur le seuil de l'ultime étape à franchir, est la principale cause de la situation incohérente, disloquée et malheureuse de l'esprit dans le temps présent. » (E, 367).

Les deux pôles qui, au tournant du vingtième siècle, se disputaient le sort de la subjectivité, sont représentés de façon bien distinctes dans le roman: la tendance subjectiviste est caricaturée par la volonté d'un « sauvetage de l'âme », tel celui tenté par Diotime, Arnheim et tous les *travailleurs* de l'Action parallèle. La tendance à l'exactitude est principalement représentée par le personnage d'Ulrich, qui au début du roman est hanté par un souci d'exactitude que l'on peut qualifier, sinon de pathologique, du moins de problématique. Chez ce dernier, le décentrement du sujet se traduit par la volonté assumée d'être « sans qualités ». Ulrich est, selon Jean-Pierre Cometti, le « produit paradoxal de ses soustractions », au sens où il est incapable de ressentir de sentiments, car pour aimer, « il faut d'abord s'aimer »⁸, ce qui implique que l'on aime quelque chose, un objet, un soi, une quelconque substance, ce qu'il ne trouve nulle part. Musil décrit son personnage principal comme celui qui incarne la vacuité du Moi:

« Si l'on veut se représenter comment vit un tel homme lorsqu'il se retrouve seul, tout ce qu'on peut raconter est que les vitres illuminées de ses fenêtres, la nuit, semblent observer sa chambre, et les pensées, après usage, se tiennent assises en rond tout autour de la pièce comme les clients dans la salle d'attente d'un avocat dont ils ne sont pas satisfaits » (HSQ, I, 309).

Dans ces circonstances, Ulrich entreprend au début du roman de mettre en suspens sa vie pour tenter de lui redonner la substance qui lui manque:

« Quelle intention, somme toute, avait-il eue ? À ce moment-là, il ne restait plus que la philosophie à quoi il pût se vouer. Mais la philosophie, dans l'état où elle se trouvait alors, lui rappelait l'histoire de Didon, où une peau de bœuf est coupée en lanières sans qu'on sache du tout si on en pourra réellement ceindre un royaume ; et ce qui se formait de neuf en ce domaine ressemblait trop à ce qu'il avait fait lui-même pour pouvoir encore l'attirer. Tout ce qu'il pouvait dire, c'est qu'il se sentait beaucoup plus éloigné que dans sa jeunesse de ce qu'il avait voulu être, supposé qu'il l'eût jamais su. Avec une merveilleuse netteté, il voyait en lui, à l'exception du sens de l'argent dont il n'avait pas besoin, toutes les capacités et toutes les qualités en faveur à son époque, mais la possibilité de les appliquer lui avait échappé ; et puisque en fin de

⁸ Cometti, Jean-Pierre, *L'Art sans qualités*, p. 45.

compte, si les footballeurs et les chevaux eux-mêmes ont du génie, seul l'usage qu'on en fait peut encore vous permettre de sauver votre singularité, il résolut de prendre congé de sa vie pendant un an pour chercher le bon usage de ses capacités » (HSQ, I, 55).

Ainsi commence la quête qui nous intéresse, celle d'un Moi qui « donne du front » contre les déterminations futilles de son époque. C'est effectivement à la compréhension de ce qu'est réellement un « homme sans qualités » qu'est consacré ce chapitre, dans l'espoir qu'au chapitre suivant il soit possible d'assumer jusqu'au bout cette absence de qualités et d'en tirer quelque chose comme une philosophie de l'action, voire même peut-être quelque chose comme une nouvelle morale.

« Le Moi ne peut, en aucun cas, être sauvé », traduction en termes musiliens

Dans la construction de son grand roman, l'écrivain prend en quelque sorte Mach au pied de la lettre, et expérimente ce que pourrait bien avoir comme répercussion en littérature le diagnostic de l'*insauvabilité* du Moi. Pour Mach, on l'a vu, la réalité, de même que le Moi, se réduit à ses éléments. Musil avance que plutôt que de se réduire à ses seules « qualités », à ses éléments dans les termes de Mach, la réalité, de même que le Moi, se déterminent essentiellement par une « absence de qualités ». L'homme, sans centre, ne peut acquérir autrement qu'en périphérie les déterminations supposées lui donner forme. Il se retrouve alors en relation avec des qualités qui *se promènent seules dans le monde* sans qu'il soit capable de les ramener à lui. Comme l'exprime fort justement Cometti, « un “homme sans qualités” est un homme à qui toutes les propriétés (les attributs) constitutives de ce qu'on appelle une personne font défaut : un être qui ne possède rien en propre, et dont le Moi est à l'image d'un anneau au centre duquel il n'y a rien »⁹. Ce décentrement produit un effet inquiétant, puisque le sujet se voit dans l'impossibilité d'adopter des caractères d'une manière autre que superficielle, voire indifférente. Ce qui compose la personnalité de chaque homme devient alors problématique, puisque lorsqu'il est question du Moi, on fait appel à

⁹ Cometti, Jean-Pierre, « Robert Musil et le roman », *Fabula*, p. 5.

une chose qui existe peut-être *en soi* mais qui au fond n'existe pas : « quelque chose qui n'est pas là et pourtant est là, une personnalité tout à fait folle et fantomatique d'une chose »¹⁰.

Au sujet de ce décentrement problématique, dans *L'Homme probable*, Bouveresse avance l'idée que Musil décrivait toute substance, toute *chose*, comme une *chose en soi*. L'ampleur de la portée de la thèse de Mach se fait sentir, et ce malgré le fait qu'elle soit abordée en sens inverse: alors que la thèse de Mach aboutissait à un vide intérieur, Musil radicalise ce vide en un vide généralisé. Avec Mach, il n'existe pas de *chose en soi*, avec Musil, il n'existe en quelque sorte *que des choses en soi*, que des idées de choses qui ne se rattachent à aucun objet réel. On reconnaît ici l'ironie de Musil: selon lui, il ne manque pas, dans le monde moderne, d'hommes d'action, mais bien d'actions d'hommes. Dans le même ordre d'idées, aujourd'hui, un cheval de course peut être génial, parce que désormais, la génialité est un concept qui ne se rapporte à rien de précis (HSQ, I, 65-69). *L'Homme sans qualités* est truffé d'exemples de ce genre qui servent à illustrer le fait que toute substance, selon lui, s'est dissipée, et n'a laissé à l'homme moderne que l'*Idée* des choses. Le lecteur voit en effet, au fil de sa lecture, se profiler un monde où les personnages ne semblent pas pouvoir se rattacher à quoi que ce soit de solide.

Cette idée d'absence de socle qui sert de modèle à la construction des personnages du roman est théorisée dans les *Essais*, plus précisément dans la partie intitulée « L'Allemand en tant que symptôme », comme étant révélatrice de ce que Musil appelle *l'amorphisme humain*. Selon ce principe, l'homme ne possède pas de forme particulière. Ce qu'est l'homme ne dépend alors que des conditions extérieures qui lui permettent de prendre forme. Selon l'essayiste, l'homme, sans les liens extérieurs qui régissent son existence, ne serait rien de précis, et de ce fait, rien de bon ni de mauvais. Il est, dans ses *Journaux*, catégorique à ce sujet: « l'individu sans idéologie : un rien » (J, II, 176). Sur le lien entre l'idéologie et les formes de la vie humaine, il dit que :

« Plutôt que d'idéologie, on parle généralement de liens qui tiennent la vie de l'homme. [...] Pour bien voir combien l'homme, sans eux, serait informe, que l'on ait simplement présent à l'esprit un processus comme celui de l'amour; seul le geste qui

¹⁰ Musil, Robert cité dans Bouveresse, Jacques, *L'Homme probable*, p. 95.

fait poser la main sur la femelle s'y trouve intrinsèquement déterminé, mais toute la complication que nous appelons amour, avec tous ses degrés, tous ses genres, toutes ses espèces et sous-espèces, est déterminé par la convention sociale (ne serait-ce que sous la forme de l'opposition); même nos sentiments prennent forme comme des liquides dans des récipients qui ont été modelés par des générations, et notre matière amorphe est captée par eux »¹¹.

Il en va de la morale comme de l'idéologie, au sens où Musil croit que les hommes, en matière de morale, sont aussi « une matière extraordinairement indolente », et que « l'homme, moralement, est absence de forme, substance colloïdale capable certes de penser, mais non de créer, des formes »¹². Voilà l'homme que le siècle de la physique a produit : il est non seulement dépouillé de son centre, mais aussi de la capacité de se donner forme. L'idée de la virtualité de la substance, qui se rapporte chez Mach à la matière, s'étend jusqu'aux confins du Moi. Chez Musil, l'absence de qualités s'applique au domaine du Moi en premier, et se prolonge ensuite jusqu'au monde qu'il se construit.

Ce que constate Musil, c'est que dans le monde construit par l'homme disposant d'un tel Moi, la continuité du sujet n'est assurée que de façon statistique, au sens que l'action singulière ne semble pas posséder de sens en elle-même. Elle acquiert sa signification lorsqu'elle est transformée en donnée calculable, comparée à une moyenne, compilée, analysée pour en extraire une loi. Stefan Zweig illustre ce phénomène en décrivant l'enthousiasme collectif des jeunes Autrichiens lors des premiers jours de la Première Guerre mondiale : « Chaque individu éprouvait un élargissement de son moi, il n'était plus l'homme isolé de naguère, il était incorporé à une masse, et sa personne jusqu'alors insignifiante prenait un sens »¹³.

Le sujet moderne n'est déterminé selon ce modèle que de l'*extérieur*, et se dissout dans la statistique. Selon Manfred Frank, « on en viendrait presque à penser que l'homme, dans le cas idéal, finira par ne plus faire d'« expériences privées », car le Moi perdra de son importance, jusqu'ici comparable « au souverain qui décrète des lois » pour devenir « le point

¹¹ Musil, Robert, « L'Homme allemand en tant que symptôme », *Cahiers de l'Herne*, p. 61

¹² Musil, Robert, « L'Homme, substance moralement colloïdale », *Cahiers de l'Herne*, pp. 62-63.

¹³ Zweig, Stefan, *Le Monde d'hier*, p. 263.

de rencontre imaginaire de l'impersonnel »¹⁴. La statistique donne l'illusion que tout est calculable, et que le sujet ne peut acquérir de déterminations que lorsqu'il est compris dans ces calculs. La conséquence principale de cette dispersion du singulier dans le complexe est sans doute l'insignifiance de la réalité individuelle par rapport aux données de la statistique. Puisque l'action individuelle n'a désormais plus d'importance, il est alors possible de faire n'importe quoi:

« La vérité statistique et la stabilité approximative qu'elle garantit dans une multitude de domaines sont, d'une certaine façon, au fondement de toute la vie économique et sociale. Mais le poids des réalités statistiques est aussi ce à quoi l'on se réfère pour justifier le laisser faire et l'indifférence, et également toutes les irrégularités que l'on s'autorise parce qu'on les considère comme sans conséquence et sans effet sur le fonctionnement normal des choses »¹⁵.

Cette dispersion dans le nombre de l'impulsion qui motive l'action entraîne bien sûr un profond malaise quant à la possibilité de vivre une vie d'une manière singulière, de même qu'en ce qui concerne la possibilité de réaliser de véritables performances éthiques. Musil dénonce sans détours les aberrations produites par cette façon de concevoir l'expérience, en ce qu'elle contribue selon lui à la perte de raison de faire les choses. Il demeure cependant optimiste quant à la possibilité de retrouver une véritable aptitude éthique car c'est précisément parce qu'il n'y a plus de fondement ni de réponses claires aux grandes questions de l'existence qu'il est permis d'en inventer d'autres. En effet, lorsqu'on se débarrasse de la croyance en l'essence des choses, on décuple les possibilités pour repenser la bonne marche des affaires humaines. Musil profite du fait que les objets sont davantage des constructions logiques que des objets qui existent au-delà de l'expérience pour élaborer des solutions qui en tiennent compte. Le mode de pensée fonctionnaliste hérité de Mach incite en effet à la réévaluation des concepts de centre, de personnalité, de caractères, et de façon plus générale, du Moi tout entier, au sens où ces objets jadis sacrés retombent dans le domaine de l'expérience. L'écrivain s'accorde tout à fait avec cette façon de voir, puisque pour lui une chose obtient sa signification des pratiques qui en sont faites, ou, pour le dire autrement, la signification d'une chose est le produit des significations qu'elle pourrait prendre dans toutes les circonstances imaginables. L'auteur peut faire emprunter à Ulrich, en pensée comme dans

¹⁴ Frank, Manfred, « "L'absence de qualités" à la lumière de l'épistémologie, de l'esthétique et de la mythologie », *Revue d'Esthétique*, p.108.

¹⁵ Bouveresse, Jacques, *L'Homme probable*, p. 124.

l'action, toutes les avenues susceptibles de lui redonner une forme convenable, puisqu'il n'y a plus de raison ultime de faire les choses. C'est pourquoi nous allons explorer les tentatives musiliennes qui, bien qu'infructueuses, contiennent de précieuses informations sur ce qu'il faut se garder de faire pour définir convenablement l'intériorité.

Les deux premières utopies

L'utopie de l'exactitude

Dans le premier tome du roman, Musil décrit l'utopie de l'exactitude comme étant le premier moule auquel le sujet moderne essaye de s'ajuster. Musil développe cette utopie dans le but de décrire la propension de l'homme à adopter la première forme venue, qui est à son époque celle qu'il calque sur le modèle de la science. Puisque, comme nous l'avons vu, le sujet *n'existe pas* et qu'il ne subsiste que son idée, l'écrivain se permet de pousser jusqu'au bout la métaphore de l'ingénieur pour voir où cela mène. Cette figure de l'ingénieur, ou encore du scientifique, c'est celle de celui qui fait plier la nature sous ses calculs, de celui qui contrôle tous les paramètres de ses expériences de laboratoire. Cette figure décrit aussi, hélas, celui qui laisse le reste de sa vie, soit ce qui n'est pas répétable dans l'expérience, ce qui n'est ni communicable universellement, ni compréhensible objectivement, à l'aléatoire et l'irrationnel. Pour filer la métaphore, disons que le laboratoire de l'homme de science est en ordre, mais que sa maison est un véritable capharnaüm, c'est-à-dire que cet homme ne songe pas à appliquer à l'intérieur la même rigueur que la méthode avec laquelle il s'assujettit le monde extérieur.

Le terme *ratioïde*¹⁶ sert à exprimer cette chose particulière qui vient de la rationalité mais qui ne la constitue pas entièrement, et qui aurait pris trop de place dans la façon de

¹⁶ Le terme « ratioïde » est un néologisme historiquement inversé, puisque, comme Musil le dit dans les *Essais* : « ce n'est pas la nature qui a suivi la ratio mais le contraire ».

penser de tout un chacun. Musil crée ce terme pour exprimer ce qu'il ne réussissait pas à exprimer dans le vocabulaire qu'il avait sous la main, soit :

« non seulement la méthode, mais son succès, non seulement l'asservissement, mais la servilité des faits, cette prévenance imméritée de la nature en certains cas dont il fallait tout le manque de tact humain pour exiger ensuite qu'elle se renouvelle dans tous. [...] Ce qui le caractérise surtout, c'est que les faits s'y laissent décrire et communiquer de façon univoque. Un nombre, une luminosité, une couleur, un poids, une vitesse sont des représentations dont la part subjective m'amoindrit pas la signification objective, universellement transmissible» (E, 81).

Ce qui est ratioïde concerne essentiellement les rapports objectifs entre la rationalité et son objet, soit tout ce qui est du domaine des lois et qui obéit à une méthode définie. Par exemple, la méthode scientifique relève du ratioïde car elle s'intéresse à formuler des lois à partir de ce qui est répétable dans l'expérience. Aussi, le domaine du ratioïde correspond à la rationalisation du monde qui a produit des hommes qui créèrent en retour des formes de vie dont l'homme univoque est le produit.

Le domaine de non-ratioïde est plutôt celui de l'expérience individuelle, qui est soumise à la complexité du contexte dont elle ne peut se séparer. Musil nomme non-ratioïde ce qui fait appel à la souplesse du moment, ce qui est constitué de faits qui n'ont jamais de significations déterminées, mais dépendent d'un « mélange de volonté et de non-volonté personnelles variable de seconde en seconde » (E, 83). Est aussi considéré comme non-ratioïde ce qui se définit comme le domaine où « les faits ne sont pas dociles, les lois sont cribles, les événements ne se répètent pas, mais sont infiniment variables et individuels » (E, 83). Cette autre façon de comprendre s'ancre sur la capacité de tenir compte du *je-ne-sais-quoi* qui distingue chaque chose, et qui ne peut être mis en mots deux fois de la même manière, si tant est qu'il puisse être exprimé dans un langage¹⁷. Par exemple, selon Musil, « du contenu d'un énoncé tel que : « Il l'a voulu », on ne peut jamais se faire une représentation suffisamment précise, à moins d'une infinité de corollaires » (E, 81). Le domaine du non-ratioïde ne veut pas dire que nous avons affaire à des objets vagues ou mal définis; il se veut simplement un lieu où l'on conçoit des résultats davantage comme des

¹⁷ Nous verrons au chapitre quatre que les remarques de Wittgenstein au sujet de l'intransitivité de certaines propositions tentent de décrire le même caractère de l'expression que ce que Musil englobe sous le domaine du non-ratioïde.

variables que comme des vérités apodictiques.

Musil déplore le fait que la manière de faire du *civilisateur ratioïde* semble avoir été importée dans toutes les sphères de la vie, même dans celles qui ne souffrent pas une telle mise en boîte, comme la morale par exemple :

« Actuellement, on a étendu au domaine moral la pratique du coffrage : on enfonce dans la profondeur indéterminée les pilotis des concepts autour desquels s'établit tout un réseau de lois, de règles et de formules. Le caractère, le droit, la norme, le bien, l'impératif, le solide à tous égards, autant de piliers autour desquels, comptant sur leur fixité, on pense pouvoir tendre le réseau des mille petites décisions morales qu'exige chaque journée d'une vie » (E, 82).

La morale est liée au domaine du ratioïde, au sens où elle prescrit des recettes répétables, alors que l'expérience proprement éthique relèverait d'un autre domaine, un domaine davantage lié à l'expression, à l'intransitivité, à l'expérience singulière. Le système juridique est un bel exemple de morale ratioïde, puisqu'il exprime des jugements en fonction d'un cadre légal délimité, applicable pour tous les cas sans exception. Or la brutale apposition de ce modèle rigide sur la singularité des faits révèle que dans certains cas, selon certaines circonstances, les principes de la justice peuvent être différents de ce que la loi prescrit. Dans le roman, à travers le cas Moosbrugger, c'est l'idée que chaque cas est un cas unique qui dépasse en quelque sorte le cadre législatif qui est mis de l'avant. La question de l'aptitude du criminel à assumer ses actes est tranchée de façon affirmative dans le roman, mais quelques illuminés, dont Ulrich et Clarisse, croient fermement à son incapacité d'être moralement tenu responsable de ses actes. Selon eux, le cas Moosbrugger ne peut être tranché aussi sèchement: tout n'est pas si simple, il a des circonstances atténuantes, il est le produit de son environnement désastreux, « Moosbrugger est un musicien! »... Bref, ce cas exemplifie l'idée que si en physique on s'apercevait que le monde stable des faits n'était qu'une représentation parmi d'autres possibles, dans les affaires courantes de la vie humaine, on semblait s'accrocher à une version définie de ce que sont les choses :

« on serait tenté de penser que nous menons nos affaires fort peu rationnellement, du moins quand nous n'imitons pas les sciences qui, elles, ont progressé d'une manière si exemplaire. Ce furent là d'ailleurs réellement l'atmosphère et les discussions d'une époque [...] on pensait alors, donc, qu'il était peut-être possible de vivre exactement » (HSQ, I, 295).

Selon Musil, la nature de l'esprit est créatrice, mais les hommes ont soif de stabilité : « quand on possède une règle à calcul et que quelqu'un vient à vous avec de grands sentiments ou de grandes déclarations, on lui dit : Un instant, je vous prie, nous allons commencer par calculer les marges d'erreur et la valeur probable de tout cela ! » (HSQ, I, 43). Dans le domaine de la morale, l'utopie de l'exactitude se matérialise donc dans une superposition de prescriptions auxquelles l'homme soumet ses décisions individuelles. Et il y perd ainsi la capacité de réaliser de véritables performances éthiques.

L'homme unilatéralement ratioïde, nous l'avons compris, perd de son individualité dans une mer de général, de lois de la moyenne et de contraintes morales et légales. C'est là une façon d'attribuer à l'hypertrophie du ratioïde, au détriment du non-ratioïde, l'avènement d'un monde moderne froid et déshumanisé. Musil reconnaît une certaine pertinence à ce diagnostic, mais il considère que les remèdes proposés contre cette façon de faire ne valent guère mieux :

« C'est ainsi qu'il se trouva des gens, déjà au temps où Ulrich devint mathématicien, pour prédire l'écroulement de la civilisation européenne sous prétexte que la foi, l'amour, l'innocence et la bonté avaient déserté l'homme; il est significatif que tous ces gens aient été de médiocres mathématiciens au temps de leurs études. Cela suffit à les convaincre plus tard que la mathématique, mère de la science naturelle exacte et grand-mère de la technique, était aussi l'aïeule de cette mentalité qui suscita pour finir les gaz toxiques et les pilotes de guerre » (HSQ, I, 46).

On retrouve l'esprit de cette critique fataliste dans le courant de pensée appelé la *philosophie de la vie*, qui se veut une protestation contre l'effet pernicieux que « l'intellect » introduit dans les questions qu'il aborde et qui ne dépendent pas nécessairement de lui. Bouveresse décrit par *philosophie de la vie* :

« un type de philosophie qui fait de la vie le principe et la référence essentiels et de l'opposition entre ce qui est vivant et ce qui est mort l'opposition *princeps*. Le concept de la vie y est utilisé de façon normative pour formuler un jugement négatif sur tout ce qui est supposé faire du tort à la vie dans ce qu'elle a de fondamentalement irrationnel, imprévisible et incontrôlable : l'intellect, la raison, le concept, les idées et les idéaux abstraits. [...] Elle invoque le concret, l'intuition, l'expérience et la certitude immédiates »¹⁸.

¹⁸ Bouveresse, Jacques, « Robert Musil, la philosophie de la vie et les illusions de l'action parallèle », *Revue d'Esthétique*, p. 120.

Cette façon de contrer la tendance à l'exactitude en empruntant les voies de la vie et de *l'âme* est celle que Musil illustre par l'in vraisemblable aventure de l'Action parallèle. Les membres de l'Action parallèle tentent de trouver un fil directeur à l'histoire, une *grande idée* qui viendrait combler le manque d'esprit de l'époque. Ce que pensait Musil des travaux de l'Action parallèle se traduit sans doute par le traitement ironique qui est associé à tout ce qui la concerne. Dans *L'Homme sans qualités*, l'Action parallèle constitue en effet une véritable parodie d'action dont l'essentiel consiste à tenir de grands discours sur ce qu'il importe de faire plutôt que de le faire. En fait, il ne reproche pas à l'Action parallèle d'invoquer systématiquement des choses comme la « vie », « l'âme », ou « l'intuition », mais plutôt de ne pas rendre justice à ses idées en essayant d'abord de les clarifier et ensuite, autant que possible, de les « tester »¹⁹. Dans le roman, Ulrich ne peut souffrir longtemps de participer à cette gigantesque abstraction et décide de quitter cette vaine entreprise. À sa décharge, selon lui, « un besoin passionné de rigueur, de précision ou de beauté peut vous amener à préférer le train-train à tous les efforts de l'esprit nouveau ! » (HQS, I, 260).

« L'esprit nouveau » consiste en cette volonté de faire entrer la réalité dans des catégories qui bien qu'à la mode n'en demeurent pas moins fixes, et ce désir de recettes toutes faites, même dans une perspective comme celle de l'Action parallèle, demeure toujours un produit ratioïde, quoi qu'en disent les partisans de l'âme. L'Action parallèle est l'exemple patent du fait que même dans les affaires de l'esprit, la méthode du coffrage est privilégiée :

« Le Dr Paul Arnheim avait donc raison lorsqu'il disait à Ulrich que l'histoire universelle n'autorisait jamais d'événement négatif ; l'histoire universelle est optimiste : toujours enthousiaste pour prendre un parti, et ne prenant jamais qu'ensuite le parti contraire ! C'est ainsi qu'aux premiers rêves d'exactitude ne succéda nullement une tentative de réalisation, mais qu'on les abandonna au prosaïsme des ingénieurs et des savants pour se retourner une fois de plus vers les conceptions plus amples et plus dignes » (HSQ, I, 307).

Cette méthode consiste à adopter des modèles, puis une fois qu'on les a adoptés, à effectuer un bout de chemin en leur compagnie, pour ensuite effectuer un virage à cent quatre-vingt degrés si jamais ils vous laissaient tomber en cours de route, et enfin repartir à tombeau ouvert dans la nouvelle direction choisie. On engouffre donc dans ce processus des quantités

¹⁹ Ibid. p.130.

considérables d'énergie sans que rien ne se passe vraiment. À virer de bord ainsi, sans se rendre compte que nos changements de destinations répétés annulent le chemin susceptible d'avoir été parcouru auparavant, on s'assure que ce soit toujours la même histoire qui se produise. Et c'est ainsi que se termine l'utopie de l'exactitude, dans le cul de sac de l'histoire.

L'utopie de l'Autre état

La principale limite de l'utopie de l'exactitude comme modèle d'une redéfinition du Moi, ainsi que comme modèle pour l'action, réside dans le fait qu'elle demeure toujours partielle: elle ne remplit pas les attentes du grand projet musilien, soit de réconcilier l'intellect et le sentiment dans la même expérience, et elle ne résout pas non plus le problème de l'affaiblissement général du Moi, bien au contraire. Suite à cet échec, Musil cherche ailleurs les ressources qui en quelque sorte seront susceptibles de repersonnaliser ce qui est décrit dans *L'Homme sans qualités* comme étant « le monde de qualités sans homme, d'expériences vécues sans personne pour les vivre » (HSQ, II, 188). Après l'exactitude donc, c'est vers l'expérience mystique que Musil se tourne dans sa recherche de l'unité perdue du Moi. Cette expérience mène à la seconde utopie musilienne, l'utopie de l'Autre état, dont la dimension mystique fait appel à la dimension intuitive de la subjectivité. Cette nouvelle appréhension de la réalité interpelle en effet ce qui dans l'expérience est de l'ordre du sentiment et de la compréhension, et qui induit une relation de sympathie et non de domination entre le monde extérieur et l'intériorité.

Nous avons écrit au chapitre précédent que selon Mach il est vain de vouloir tracer une ligne définitive entre les éléments que l'on attribue au Moi et ceux que l'on assigne habituellement à l'environnement. Seuls diffèrent les modes de liaison entre les éléments, ces derniers étant les uniques constituants de ce qu'on appelle communément le monde intérieur et le monde extérieur. Musil semble croire que cette façon de concevoir le Moi et le monde peut donner des informations déterminantes sur le *fonctionnement* de ces deux objets problématiques, et surtout sur leur façon de *se rencontrer*. C'est ainsi que l'*insauvabilité* du

Moi devient en fin de compte le point de départ de l'Autre état. En effet, pour se sentir en communion avec le monde, encore faut-il lui laisser l'espace nécessaire pour qu'il nous envahisse tout entier. Le vide intérieur est ce qui permet de laisser une place à l'expression d'une compréhension de la réalité qui n'est ni de l'ordre du sentiment, ni de l'ordre de l'intellect, mais des deux à la fois. Cela dit, le vide intérieur, qui est l'état initial de l'Autre état, ne doit pas demeurer vide, au risque de perpétuer l'indifférence d'un monde habité par des Moi évidés de toute personnalité. Cependant, ce vide ne doit pas non plus être rempli par des choses qui n'ont pas leur place à l'intérieur, ce que l'utopie de l'exactitude nous a montré. L'utopie de l'Autre état constitue donc cette tentative de laisser l'intériorité se remplir d'elle-même, sans forcer, par l'environnement ambiant, et ainsi communier pour une fois avec le monde dans ce qu'il est, et non en tant que ce que l'on veut bien y voir.

Nous avons esquissé dans ce chapitre l'idée que le monde intérieur est un monde sans consistance, alors que le monde extérieur, produit des représentations modernes, est toujours déjà donné, figé. La question de la rencontre de l'intérieur et de l'extérieur devient de plus en plus problématique au fur et à mesure que ces deux représentations s'éloignent l'une de l'autre. Dans le monde qui est le nôtre autant que celui de Musil, il semble en effet qu'il soit très difficile pour ces deux choses d'entrer en contact: toujours un rapport de domination s'installe, ou bien une incompréhension demeure, ou bien rien du tout ne se passe et toujours la même histoire recommence. Dans la réalité, les choses se passent ainsi... nous avons bien dit dans la réalité, mais qu'advient-il dans l'*irréalité*? Est-ce qu'il est possible de prendre congé du réel pour atteindre un état où le Moi et le monde pourraient se comprendre sans qu'un obstacle ne viennent fausser leurs rapports? Musil répond par l'affirmative à cette question et tente, principalement à travers la quête des deux jumeaux mystiques, de voir ce qu'on peut bien comprendre de soi et du monde lorsqu'on le regarde d'ailleurs.

La deuxième partie du grand roman de Musil tente, par le biais de l'Autre état et ce que Musil appelle « l'abolition de la réalité », de rattacher au monde pris en tant que totalité les éléments épars qu'il a mis en scène dans le premier tome. « Pourquoi n'invente-t-on pas l'histoire? » C'est ce que demande Clarisse à Ulrich lors d'une de leurs nombreuses et

profondes conversations sur la difficulté de réaliser des grandes idées. Pourquoi? Parce que la réalité ne s'invente pas. Elle est ce qui arrive, ce qui est déjà-là, c'est, en quelque sorte, trop tard pour elle. Par contre, ce qui n'est pas encore arrivé possède paradoxalement quelque chose de plus que la réalité, c'est-à-dire le fait de n'être justement pas encore actuel, de ne pas encore avoir tout à fait pris forme. Ce manque de réalité chez Musil n'est pas un manque que l'on déplore, comme quelque chose qui n'est plus là manque à quelqu'un, mais il devient quelque chose dont on se sert pour imaginer comment les choses auraient pu être autrement.

Dans l'Autre état, cet *ailleurs*, la limite entre le Moi et le non-Moi est moins bien définie que dans tout autre état, et ce dans un sens semblable à une forme de mysticisme que l'on retrouve dans certaines pensées orientales. « Connaître », c'est alors « reconnaître », et prend la forme d'une suspension de soi :

« Nous avons de très nombreuses descriptions de cet autre état. Toutes pourraient bien avoir en commun une séparation moins marquée entre le moi et le non-moi et un certain renversement de leur rapport. (Égoïsme et mesures) Alors que, dans l'état ordinaire, le moi prend possession du monde, dans l'autre état, le monde afflue vers le moi ou se confond avec lui ou le porte, etc. (passif au lieu de l'actif). On a part aux choses (comprend leur langage). Dans cet état, l'acte de compréhension n'est pas impersonnel (objectif), mais se manifeste de façon personnelle comme un accord parfait entre sujet et objet. Au fond, dans cet état, on sait tout à l'avance, et les choses ne font que le confirmer. (Connaître, c'est reconnaître) » (E, 375).

L'Autre état implique donc une compréhension du monde d'un point de vue mystique, c'est-à-dire sans l'intermédiaire du discours duquel ne peut s'exclure la pensée ratioïde. Musil voit dans l'Autre état la possibilité de réaliser enfin des expériences authentiquement vécues, qui sont celles qui peuvent être comprises en simultané par le ratioïde et le non-ratioïde. À travers ces expériences, c'est l'expression de la compréhension de la réalité en tant que ce qu'elle *est* en elle-même qui est visé. De plus, les expériences authentiquement vécues comportent une part de sentiments qui les ancrent au sein du Moi: elles ne flottent plus dans les airs, mais appartiennent en propre à celui qui les vit. Elles font ainsi échec à ce que nous avons décrit plus haut comme étant un trou béant autour duquel flottent des qualités sans personne pour les vivre. Dans l'Autre état, celui qui réalise des expériences authentiques, c'est le Moi qui est bel et bien l'acteur de son expérience. C'est même à cause du fait qu'il est sans substance au sens strict du terme qu'il peut communier avec le monde extérieur et en

comprendre le sens de façon beaucoup plus intuitive que dans un état qui ne serait pas l'Autre état. L'intuition ne joue peut-être ici aucun rôle explicatif réel, mais elle semble indissociable de l'expérience authentiquement vécue. Si son rôle est difficile à cerner, il est néanmoins essentiel à la complétude de l'expérience. Comme le souligne ironiquement Musil : « sans cette intuition, aucun chat ne pourrait sauter par dessus un fossé » (J, II, 1168).

L'amour est un exemple de cet *ailleurs* à partir duquel le monde et le Moi prennent des couleurs différentes. Ulrich, dès le début du roman, se laisse en effet emporter ailleurs par son histoire d'amour avec la majeure, mais cet ailleurs aurait demandé de s'extraire de soi-même, ce qui ne peut durer qu'un temps. Avec Agathe, sa « jumelle », c'est en quelque sorte avec lui-même qu'il communie : l'ailleurs qu'il atteint le ramène finalement à lui-même, c'est-à-dire lui donne une information sur ce que serait lui-même s'il était pour une fois entier. Dans le second tome de *L'Homme sans qualités*, Musil fait en effet apparaître le personnage d'Agathe, la sœur d'Ulrich, qui incarne le sentiment, le mysticisme, soit l'antithèse du personnage d'Ulrich. Les différences profondes entre le frère et la sœur se juxtaposent comme une photographie avec son négatif : chaque trait de caractère voit son image inversement reflétée dans celle de l'autre comme un complément nécessaire à la saisie complète de l'image. Cette réunion révèle la thèse fondamentale de l'auteur : réunir l'intellect et le sentiment comme réponse à la question « comment vivre ? ». La quête du frère et de la sœur nous permet d'entrevoir des possibilités de détermination adéquates pour modeler l'homme sans forme dont parle Musil : elle nous convie à acquérir des qualités en expérimentant toutes les dimensions de la vie. À propos de la relation du frère et de la sœur, soulignons avec Cometti que :

« cette “histoire” prene la forme d'une union incestueuse ne doit pas nous étonner – encore moins nous choquer – : Agathe et Ulrich sont frère et sœur, et doubles : ils se réfléchissent l'un dans l'autre comme deux faces de l'esprit. Mais il ne s'agit pas d'une allégorie. Leur histoire, l'utopie qu'ils tentent de vivre est une exploration du sentiment et de ses rapports avec l'intellect »²⁰.

La fuite d'Agathe et d'Ulrich constitue l'illustration de ce que Musil voulait dire par la « réunion des désunis » : il ne s'agit pas d'importer à l'intérieur une partie manquante de

²⁰ Cometti, Jean-Pierre, « Robert Musil et le roman », *Fabula*, p. 6.

soi-même, mais de faire un avec l'autre dans un état qui demande précisément que l'on s'abandonne soi-même. Comme le dit Musil, dans cet état, le Moi et le monde semblent pour une fois se comprendre :

« Le contraire de l'objectivité est une intensification du moi ou de l'objet, mais non une subjectivité. On a affaire ici à un autre type de partition; la bipartition sujet-objet est issue du comportement rationnel. (manifestement par rapport à : émotion/rationnel)
On peut dire que là, le moi, le monde, cessent d'être des choses » (E, 376).

Dans le roman, Ulrich dira à Agathe que l'Autre état permet d'être allocentrique, c'est-à-dire non pas dépossédé de centre, mais au-delà de la nécessité d'en posséder un : « être allocentrique, c'est n'avoir plus de centre du tout : participer au monde sans réserve, sans rien garder pour soi; au sommet, cesser simplement d'être. Je pourrais aussi dire que le monde s'intériorise et que le moi s'extériorise » (HSQ, II, 170). L'Autre état permet de dépasser la fiction du Moi que Mach trouvait inutile, et de faire en pensée le même chemin que le physicien : se voir comme faisant partie du monde en abolissant la frontière entre l'intérieur et l'extérieur. Selon Jean-François Vallée, « il ne s'agit plus d'une absence de qualités définie par l'impersonnalité de l'ensemble fonctionnel ratioïde, mais d'une autre forme définie par la *surpersonnalité* de ce qui la dépasse et qui tend donc vers un " état de l'être-au-delà-des-qualités" (Übereigenschaftlichkeit) »²¹. Ces moments de suspension du soi vers un soi plus complet *qui nous dépasse* ressemblent aux expériences mystiques que l'on retrouve chez maître Eckart, et se rapprochent du sentiment que Wittgenstein cherchait à décrire à travers ses remarques sur la croyance religieuse²².

Agathe et Ulrich entament une conversation interminable — en effet elle ne se termine jamais puisque le roman lui-même n'est pas terminé — sur ce qu'est cet état. Ils font d'ailleurs plus que converser, ils tentent l'expérience de l'Autre état. La recherche de l'Autre état se termine par un échec, puisque cet état second semble ne pas pouvoir durer. S'il permet l'union du Moi et du monde, c'est pour un instant. Il laisse entrevoir ce que peut être la réunion de l'intérieur et de l'extérieur, mais il semble être de la nature même de cette union que de n'être atteignable que dans des moments de grâce. Il semble aussi qu'il soit de la

²¹ Vallée, Jean-François, « L'étrangeté sans qualités : le cas de Robert Musil », *Tangence*.

²² Voir Wittgenstein, Ludwig, « Leçons sur la croyance religieuse », *Leçons et conversations*.

nature du monde et du soi que de se transformer sans cesse, que de passer de l'union à la désunion, ce qui rend impossible la tentative de figer dans le temps la réunion de ces deux idées fuyantes. Vouloir fixer le moment de l'Autre état exprime le désir de la partie ratioïde de la pensée. La solution semble être: « jamais d'indifférence » (E, 376), mais une expérience de la réalité qui associe le vécu à la raison. Lier la raison et le sentiment pour penser l'expérience, voilà la thérapie que propose Musil contre la tendance à « enfermer la réalité dans la douzaine de moules à cake à notre disposition pour guider notre action » (HQS, I, 707).

Le Moi, grâce à sa propriété de ne pas posséder de propriétés, peut s'associer au monde pour former avec lui une unité momentanée. Au sortir de cette relation de compréhension, les éléments du Moi se reforment d'une manière différente, puisque le Moi sort transformé de l'expérience réalisée dans l'Autre état. En d'autres termes, la communication entre l'intérieur et l'extérieur de ce que l'on appelle le Moi permet de comprendre d'une façon plus complète ce qu'est le monde que ne le permettent les outils ratioïdes ou non-ratioïdes pris isolément. Cela est en grande partie la thèse de Vallée qui voit dans le fait qu'Ulrich et Agathe ne soient « ni séparés, ni réunis » l'image du processus incessant qu'il existe entre le Moi et le monde :

« La troisième forme d'absence de qualités, quant à elle, me paraît fondée sur une alliance bipolaire entre le ratioïde et le non-ratioïde : elle évoque une forme de *transpersonnalité* avec une relation plus paradoxale au monde [...], alors que le centre ne se trouve ni tout à fait en soi ni non plus dans l'autre, mais dans le mouvement perpétuel de « l'entre je-et-tu » de la parole échangée [...] »²³.

Dans le même ordre d'idée, selon Anne Longuet-Marx, que cite Vallée, le Moi personnel que chacun croit posséder se dissout dans le dialogue avec un autre. Dans le cas d'Ulrich, ce dialogue avec l'extérieur se fait par le biais de sa sœur: c'est ainsi qu'Ulrich accomplit son « idéal d'impersonnalité ».²⁴ La façon de Musil d'interroger le monde par le biais du dialogue entre le frère et la sœur représente la façon dont il est possible de réconcilier la rationalité et le sentiment dans la relation que nous entretenons avec lui. Ce mode transactionnel est selon

²³ Vallée, Jean-François, « L'étrangeté sans qualités : le cas de Robert Musil », p. 25

²⁴ Anne Longuet-Marx citée dans Vallée, Jean-François, « L'étrangeté sans qualités : le cas de Robert Musil », p. 25.

nous ce qui est le plus intéressant dans la pensée de Musil, mais aussi ce qui est le plus difficile à saisir. En effet, la question est ici de savoir comment faire tenir ensemble le Moi et le monde dans une relation d'aller et retour incessante. Cela peut constituer une difficulté pour la pensée rationnelle d'accepter que l'on puisse relier à une chose qui « existe », le monde, quelque chose qui, en soi, « n'existe pas », le Moi, sans tomber dans un constructivisme radical. Nous verrons au chapitre trois que Musil conserve une part de réalisme dans sa conception du Moi, et que sans en faire la réification, il réussit au moins à en tracer les contours. Wittgenstein nous viendra ensuite en aide pour essayer de voir de quoi l'on peut bien vouloir parler lorsque l'on parle de Moi relationnel ou fonctionnel, et nous permettra, c'est du moins ce que nous cherchons à montrer, de sortir de l'impasse dans laquelle s'est empêtré le Moi moderne.

Mais d'abord, précisons cette question: pourquoi le Moi est-il dans une impasse? Peut-être parce que ni la rationalité ni l'irrationalité ne lui conviennent. On a vu en effet que l'utopie de l'exactitude laisse en plan quelque chose comme la partie « personnelle » de la personnalité, et nous voyons maintenant que bien que ce soit à première vue une voie dans laquelle le Moi pourrait se perdre pour se retrouver, l'Autre état, malheureusement, ne constitue pas une voie durable. C'est en effet un état qui est par définition éphémère et incommunicable, car pour pouvoir être réalisé, il demande de s'extraire de la réalité mondaine pour faire corps avec ce qu'elle a de non-médiatisé, de pur et d'essentiel, pour reprendre le vocabulaire de certaines philosophies de la vie caricaturé par les discours d'Arnheim et de Diotime. Or on sait que dans le roman, ces deux personnages ne font que parler de ce que pourraient être ces moments d'extases dont ils partagent le fantasme plutôt que de les vivre, car ils ne peuvent se résoudre à abandonner la réalité. C'est en effet paradoxalement dans un moment d'irréalité ou plutôt de suppression de la réalité qu'il semble être possible, dans l'Autre état, de dialoguer avec la réalité. Par exemple, dans le roman, Clarisse, personnage qui frôle sans cesse la folie, semble parfois pouvoir atteindre l'Autre état, précisément lorsqu'elle se laisse envahir par cette folie qui n'est jamais bien loin. Ce faisant cependant, elle se bute chaque fois à l'incommunicabilité de son expérience, précisément parce que cette expérience a quitté la réalité d'une manière trop radicale. Si l'Autre état demande une suppression de la réalité, celle-ci ne doit jamais être trop éloignée,

au risque de la perdre complètement de vue. Dans le même ordre d'idées, Agathe et Ulrich ne peuvent s'extraire définitivement de la réalité qui revient très tôt les hanter après leur « voyage au paradis » et les fait réatterrir abruptement dans le réel. L'Autre état ne dure pas car il doit passer par une mise en suspens de la réalité: aussitôt que la réalité refait partie de l'expérience, l'extase atteinte dans l'expérience mystique s'évapore. Cela dit, l'expérience réalisée dans l'Autre état produit somme toute un changement dans la réalité qui est retrouvée à la sortie, puisqu'elle transforme le Moi de celui ou celle qui vit le moment de communion avec le monde. Une fois qu'un rapport ordinaire est rétabli avec la réalité, le sujet se rend compte qu'elle a pris une couleur nouvelle. Le mérite de l'Autre état réside dans cette transformation, ce qui fait que, malgré son caractère éphémère, il constitue une piste de solution aux rapports problématiques entre le Moi et le monde.

Malgré l'aura qui entoure l'Autre état, force est d'avouer toutefois qu'il faille se tourner vers un autre moyen pour atteindre un contact avec le réel qui dépasse le domaine du ratioïde. Ce que Musil cherche, c'est un moyen qui soit susceptible de nous faire rencontrer le monde autrement, d'une façon qui soit viable, et qui permette enfin un changement dans la façon de vivre. Et pour que l'homme change sa manière de vivre, une transformation intérieure, d'ordre moral, est nécessaire. Ce qu'il importe de souligner ici, c'est que la morale actuelle, en ce qu'elle est figée et ratioïde, est en quelque sorte aussi responsable que la science et la technique du monde « déshumanisé » que Musil garde sous observation. Dans l'univers musilien, l'éthique diffère de la morale puisqu'elle demande une performance personnelle plutôt que l'application de principes généraux. Or, l'absence de qualités généralisée rend problématique cette performance car aux yeux d'Ulrich, dans lesquels on peut lire la critique de Musil, le sujet est arrivé à ne même plus vouloir rattacher à lui les expériences qu'il vit :

« La dégradation de la conception anthropomorphique qui, pendant si longtemps, fit de l'homme le centre de l'univers, mais est en passe de disparaître depuis plusieurs siècles déjà, atteint enfin le Moi lui-même; la plupart des hommes commencent à tenir pour naïveté l'idée que l'essentiel, dans une expérience, soit de la faire soi-même, et dans l'acte, d'en être l'acteur (HSQ, I, 179).

Or il n'en demeure pas moins qu'il faudra bien trouver une solution aux problèmes éthiques de l'homme moderne. Selon Musil, comme le souligne Marie-Louise Roth, « l'homme ne

peut pas vivre sans un principe intellectuel fondamental et sans une éthique, le désir d'accomplir la "vraie vie" dans la recherche d'un équilibre entre "la raison et l'âme" »²⁵. L'Autre état révèle la profondeur des choses et motive en quelque sorte le Moi à se repositionner par rapport à cette nouvelle réalité plus entière, plus *vraie*. C'est là tout le mérite de l'Autre état : redonner l'envie d'accéder aux « vraies » choses plutôt qu'à leur forme dégradée, ainsi que l'envie d'agir d'une manière convenable dans un monde qui paraît désormais plus digne d'être estimé.

L'Autre état nous rappelle en quelque sorte que notre époque devrait orienter ses efforts à aider l'homme à comprendre *la vie* dans ce qu'elle a de général, d'entier, plutôt qu'à la morceler et tenter de la faire entrer dans d'innombrables petites boîtes. Si, comme le dit Aristote, « la totalité est plus que la somme des parties »²⁶, l'Autre état a le mérite de nous faire entrevoir ce qui émerge de la compréhension du *tout*, alors que la science ne nous montre que les parties d'un monde que le sujet est supposé faire sien d'une manière entière. Le monde de spécialistes qui est celui de Musil fait perdre à ceux qui l'habitent la vision d'ensemble nécessaire pour qu'ils soient en mesure de comprendre les raisons pour lesquelles ils agissent. Or la modernité ne va pas du tout dans le sens de cette compréhension, comme en témoignent le verdict de la postmodernité et les effets de ce verdict sur *notre* monde actuel. Ulrich passe le plus clair de son temps, avant d'entreprendre avec sa sœur son expérience mystique, à déplorer le fait que le monde ait perdu de son lustre, et que les hommes qui habitent ce monde aient perdu quelque chose comme une bonne raison de faire les choses :

« Ulrich se sentait capable de toutes les vertus comme de toutes les bassesses ; le fait que les vertus et les vices, dans une société équilibrée, sont ressentis généralement, quoique secrètement, comme également fâcheux, était pour lui la preuve de ce qui se produit partout dans la nature, à savoir que tout système de forces tend peu à peu à une valeur, à un état moyen, à un compromis et à une pétrification. La morale au sens ordinaire du mot n'était plus pour Ulrich que la forme sénile d'un système de forces que l'on ne saurait, sans une réelle perte de force éthique, confondre avec la véritable morale » (HSQ, I, 302).

Ainsi, s'il critique les philosophies de la vie et leur tendance à faire référence à des concepts

²⁵ Roth, Marie-Louise, « Dans le carnaval de l'histoire », *Cahier de l'Herne*, p. 22.

²⁶ Aristote, *La métaphysique*, p. 124.

plus ou moins bien définis dans l'exposition de leurs idées, Musil comprend très bien par ailleurs que le combat que mènent ceux qui se réclament de cette allégeance philosophique contre une certaine forme de rationalisation du monde n'est pas sans fondement. C'est la manière de faire cette critique que Musil fait tourner en bourrique bien davantage que l'objet de ce que ce courant philosophique propose. La philosophie de la vie laisse, selon lui, trop de place à l'irrationnel pour qu'elle puisse être prise au sérieux, malgré le fait que ce qu'elle dénonce doive effectivement l'être. Si Musil a choisi d'écrire de la fiction, c'est dans le but avoué de faire le pont entre l'objet des philosophies de la vie, soit la réalité dans ce qu'elle a de plein et de général, et les sciences exactes, dont il admire la méthode. Le fait qu'il n'écrive pas à proprement parler *de la philosophie* indique quelque chose, soit que ce n'est sans doute pas selon lui la bonne méthode pour parvenir à réconcilier le ratioïde et le non-ratioïde, la philosophie étant pour Musil beaucoup trop ratioïde pour laisser exprimer en son nom les subtilités qu'il cherche à saisir.

Musil semble avoir remarqué qu'il émerge de la compréhension d'une certaine complexité du monde par le Moi une forme de conscience d'être, d'inclusion, de participation qui dépasse le simple rapport sujet-objet. Il cherche un moyen de faire naître chez le sujet une certaine prise de conscience, à savoir qu'il constitue une partie de ce monde, qu'il participe à sa création et non qu'il l'aborde comme on aborde quelque chose d'*en soi*, de déjà là ou de déjà donné. Cette prise de conscience est nécessaire pour qu'il naisse chez le sujet une certaine motivation à mettre la main à la pâte, et à repenser sur le mode de l'essai, c'est-à-dire sur un mode qui part du connu, qui tend vers l'inconnu pour enfin revenir à la connaissance, l'action humaine.

Chapitre 3

« Assez nombreux furent ces essayistes-là, ces maîtres du flottement intérieur de la vie, il n'y aurait aucun intérêt à les nommer ; leur domaine se situe entre la religion et le savoir, entre l'exemple et la doctrine, entre l'amor intellectualis et le poème ; ce sont des saints avec ou sans religion et parfois aussi, simplement, des hommes égarés dans telle ou telle aventure »

Robert Musil, *L'Homme sans qualités*

L'utopie de l'essayisme

Si la voie de l'essayisme constitue en quelque sorte une synthèse, c'est au sens qu'elle conserve ce qu'il y a de bon dans le souci d'exactitude de la première utopie musilienne et le dirige vers l'objet qui préoccupe la seconde. L'essai, en ce sens, n'est pas seulement un genre littéraire, c'est bien plus une façon de concevoir la pensée qui se prolonge dans le travail d'écriture de Musil. L'essayisme est en quelque sorte une attitude qui tient compte de la dimension pragmatique de la subjectivité, en ce qu'elle accorde autant d'importance à ses manifestations extérieures qu'à ce qui concerne son *for intérieur*. Musil se fait, à travers la rédaction de *L'Homme sans qualités*, essayiste et tente, dans les circonstances houleuses d'une crise de la subjectivité, de repenser les rapports qui unissent le sujet et le monde. Les pages que nous consacrons à l'essayisme se veulent une présentation de ce que la pensée de Musil comporte encore aujourd'hui de vivant et qui peut nous aider à voir plus clair dans un domaine qui inspire souvent des commentaires aussi divers que douteux, celui de l'intériorité. Nous verrons dans ce chapitre à quel point Musil se fait, à sa façon, philosophe et utilise l'essai comme un moyen pour mettre de l'avant une conception de la subjectivité ajustée aux idées de son temps. Musil privilégie l'essai plutôt que le discours philosophique classique pour exprimer ses idées car l'essai est, selon lui, plus apte à rendre compte de la nature difficilement saisissable de la pensée que ne le sont à son époque

la philosophie et ses systèmes. Il tente ainsi de fournir à une modernité qui en a bien besoin un ordre intellectuel plus large, une nouvelle manière de connaître qui se consacrerait à la transformation de l'homme plutôt qu'à la recherche de connaissances.

Comme nous l'avons relevé au début du chapitre précédent, Musil semble penser que les idées de son époque, à l'image de l'Autriche-Hongrie, manquent de souffle. Nous avons aussi avancé l'idée qu'une certaine forme d'individualisme, d'éclatement des valeurs et de perte de repères a été vécue plus brutalement là-bas qu'ailleurs. Cette intensité a beaucoup intéressé les philosophes, qui trouvèrent là un échantillon concentré des bouleversements associés à la modernité qui allaient plus tard contribuer à constituer la postmodernité. Les penseurs qui se sont penchés sur ce microcosme s'entendent pour dire qu'il est le résultat d'une conjonction de phénomènes historiques, politiques et philosophiques qui teinta les idées d'une couleur bien particulière en ce lieu précis. En plus du traumatisme de la guerre, un des facteurs qui compliquèrent là-bas le passage à la modernité est la coupure radicale que constitua la fin de l'empire auto-hongrois dans les représentations qu'on se faisait du monde. Quelque chose comme une confiance indéfectible dans les grandes idées se serait alors brisé. Une autre des forces qui se focalisèrent au sein de l'empire d'Europe centrale est celle de la physique moderne, qui laissa à Vienne une trace indélébile. L'idéalisme allemand n'ayant pas réellement fait école là-bas, on était resté sans doute plus empiriste qu'ailleurs, et on prêta une oreille attentive aux idées des penseurs qui, comme Ernst Mach, faisaient en quelque sorte redescendre sur terre les idées de son temps. L'idée de Mach qui donna le ton à celles de l'époque fut sans doute celle du caractère indéterminé des théories scientifiques, ce qui eut comme effet de réduire considérablement l'idéal de la connaissance humaine. Cette idée d'indétermination fit son chemin, et après avoir intéressé les physiciens, elle est là-bas passée du côté de la représentation du sujet lui-même. Plusieurs intellectuels viennois soulignèrent à l'époque avec virulence le fait que, dans ce contexte d'incertitude, tant au point de vue politique qu'en matière de savoir, le sujet moderne, cet homme nouveau qui était supposé s'assujettir le monde, se dégonflait et semblait ne plus savoir se servir de son entendement¹.

Cette incertitude constitue le point de départ de Musil : à partir de là, il peut travailler

¹ Consulter à ce sujet l'excellent ouvrage de W.M. Johnston, *L'esprit viennois*, qui avance l'idée que les écrivains autrichiens furent sans doute les plus cinglants adversaires de la modernité.

à donner forme à cette chose amorphe qu'était devenu le sujet. Nous suivrons dans ce chapitre l'auteur de *L'Homme sans qualités* dans sa tentative de redonner, pour ainsi dire, du tonus au sujet moderne et de faire signifier le monde d'une manière qui soit plus convenable, c'est-à-dire en tenant compte de la forme d'indétermination qui teintait alors l'air du temps et entourait la perception des phénomènes. Il sera question plus précisément de ce que l'auteur appelle « l'utopie de l'essayisme », à savoir la seule utopie qui soit selon lui viable et qui se profile principalement, tout comme les deux précédentes utopies que nous avons présentées, à travers la quête de sens d'Ulrich. Dans *L'Homme sans qualités*, Ulrich formule ainsi la question qui le préoccupe : « un homme qui cherche la vérité se fait savant ; un homme qui veut laisser sa subjectivité s'épanouir devient, peut-être, écrivain ; mais que doit faire un homme qui cherche quelque chose situé entre les deux ? » (HSQ, I, 305). C'est cette zone intermédiaire entre l'intellect et le sentiment que Musil explore dans cette troisième utopie. En fait, ce que cherche à faire l'auteur semble être de jeter par terre les barrières qui séparent systématiquement l'objectivité de la subjectivité et, comme avant lui Mach avait décloisonné le monde des phénomènes, servir ce même traitement de choc à celui de l'intériorité.

Dans l'univers musilien, le Moi n'est plus conçu comme une entité qui soit en rapport avec un monde extérieur déjà donné, mais il fait plutôt partie intégrante du monde extérieur, comme le croient certains mystiques, et même comme le croit Mach dans une certaine mesure. Pour eux comme pour Musil, pour le dire simplement, ce que le Moi voit, c'est ce que le Moi est. Il n'y a rien de plus à chercher à l'*intérieur* que le sens qui est donné à ce qui est perçu de l'*extérieur*. Or, le sens qui est conféré aux *données extérieures* n'est pas donné une fois pour toute, et pour Musil, il est toujours possible, comme nous le verrons, de faire signifier différemment le monde en réalisant de véritables performances éthiques. Dans sa quête éthique, Musil s'inspire de la non-permanence des objets du monde et nous invite à ne pas accorder plus d'importance à ce qui existe qu'à ce qui n'existe pas, puisque, en fin de compte, dans notre compréhension de la réalité, nous n'avons accès *qu'à* nos représentations et non aux choses en tant que telles, si tant est que de telles choses existent. Cette *possibilisation* du réel constitue, selon Musil, un espoir pour les affaires humaines et non pas le début de l'apocalypse prédite par plusieurs de ses contemporains: si la plupart des efforts que nous déployons pour comprendre le monde se résument à être des constructions d'images

de ce monde et que nous n'avons pas accès au monde en tant que tel, pourquoi ne pas profiter de la confusion ambiante et saisir l'occasion d'imaginer enfin un monde possible, qui soit différent de ce qu'on avait imaginé auparavant? Cette démarche est, selon lui, la seule solution viable pour éviter les écueils du *prêt-à-penser* qui caractérise une époque prise au dépourvu par l'effondrement du socle sur lequel reposaient ses représentations. La *thérapie* proposée par Musil prend alors la forme d'un travail sur soi, dans le but de donner forme au monde d'une manière plus inspirée ou, pour le dire autrement, d'une manière qui s'accorde avec la forme particulière d'éthique qu'il souhaite voir le sujet se réapproprier. Nous tenterons dans un premier temps de comprendre en quoi consiste, dans ces circonstances, le fameux Moi dont parle Musil, ainsi que la façon dont il *construit* en quelque sorte lui-même le monde. Nous verrons aussi que, selon Musil, l'intériorité se laisse deviner, non pas par les manifestations de la subjectivité en tant que telle, mais par le biais des interactions qu'elle entretient avec l'extérieur.

Dans ce contexte de dissolution des conceptions solides et univoques du Moi et du monde, l'essai permet, selon l'écrivain, de créer des complexes de signification inédits. Il permet en effet de faire passer nos conceptions du monde du sens du réel à celui du possible, et voir le monde en fonction du sens du possible, c'est ni plus ni moins procéder à une revalorisation de la dimension éthique de la vie, contre une morale figée qui ne prend pas en considération le caractère éminemment créatif de la pensée. Nous montrerons dans un deuxième temps que l'essayisme et l'éthique *fonctionnent* en quelque sorte de la même manière, c'est-à-dire qu'ils s'accommodent de l'indéterminé, du vague, et qu'ils ne peuvent s'exclure du contexte qui leur donne sens. Musil tente ainsi d'éviter que la pensée ne s'enferme toujours dans les mêmes moules et ne tombe toujours dans les mêmes pièges. C'est du moins l'expérience qu'il tente, et l'optimisme qui teinte ses écrits témoigne de sa conviction profonde que tout n'est pas perdu pour l'homme, comme en fait foi ce passage de *L'Homme sans qualités* :

« Je vous ai dit un jour qu'il restait d'autant moins d'éléments personnels dans le monde que nous y découvrons davantage d'éléments vrais, parce qu'il se poursuit depuis longtemps contre l'individu un véritable combat dans lequel celui-là perd chaque jour du terrain. Je ne sais ce qu'il restera de nous pour finir, quand tout sera rationalisé. Rien peut-être ; mais peut-être aussi entrerons-nous, lorsque la fausse signification que nous donnons à la personnalité se sera effacée,

dans une signification nouvelle qui sera la plus merveilleuse des aventures » (HSQ, I, 684).

Ce que remarque Musil en fin de compte, c'est que le sujet, à son époque, cherche une bonne raison de faire les choses et ce qu'il dénonce, c'est que pour l'aider dans ses recherches, la science ne soit pas inspirante et que la religion ne soit qu'inspirée. Ce qu'il propose, c'est la revalorisation d'une éthique qui saurait garder le meilleur des deux.

Le Moi en tant qu'objet fictif pour comprendre le monde

Le PDRI

Musil n'est pas de ceux qui prononcent des verdicts à la légère. Tous ses écrits sont voués à l'exactitude, c'est-à-dire à une grande prudence face à l'abus qu'il est possible de faire de certaines idées qui ne reposeraient pas sur de solides bases empiriques. C'est toujours les deux pieds bien plantés dans le domaine des faits qu'il effectue ses expériences de pensée et il y a fort à parier que, dans ces circonstances, la démarche contextualiste qu'il emprunte ne vient pas du hasard, mais est solidement ancrée dans le cadre théorique de la science moderne, comme en fait foi le fait qu'il ait consacré sa thèse de doctorat à Ernst Mach.

La complexité des rapports entre les choses mises au jour à l'époque par la physique a fait en sorte de sortir la pensée du domaine causal, réducteur, dans lequel elle était enfermée et cela est, selon Musil, une chose admirable. La causalité, qui semble expliquer la façon dont les phénomènes se succèdent, n'est en fait aucunement une loi de la nature, mais, rappelons-le, selon Mach, de même que pour Wittgenstein, uniquement la « forme d'une loi », c'est-à-dire une façon que nous avons prise de voir les phénomènes, et qui pourrait peut-être être différente. Musil accorde tout à fait son projet avec cette idée de « forme de loi » et critique la propension de tout un chacun à voir des causes là où il n'y en a pas. Il est toujours difficile d'identifier une seule cause des phénomènes et c'est selon lui à travers les mille et une petites

causes qu'il est possible de concevoir l'expérience. Par exemple, il aurait suffi de presque rien pour que le vingtième siècle s'amorce de façon différente que par la guerre 14-18, et toutes sortes de petits facteurs ou ce que Musil nomme des petites causes ont donné forme à ce que nous appelons rétroactivement les faits marquants de l'Histoire. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'écrivain se montre si sévère dans ses *Essais* envers l'ouvrage de Spengler *Le Déclin de l'occident*: il dénonce la tentation d'expliquer l'histoire à l'aide de causes, de même que la volonté de donner un sens à l'aide de superconcepts plus ou moins justes à ce qui en réalité relève d'une multitude de facteurs.

L'Homme sans qualités exemplifie cette conviction, puisque, à la fin du premier tome, chacune des petites histoires privées de chacun des personnages a atteint une apogée et toutes les possibilités sont prêtes à se réaliser, mais nul ne peut prédire dans quelle direction va se prolonger l'Histoire. Le lecteur a alors l'impression que tout peut arriver: quelque chose cloche, mais les événements se bousculent et ne permettent pas de voir de solution se profiler à court terme. Selon Musil, ni l'Histoire, ni le progrès, ni les idées ne suivent des trajectoires linéaires, puisque, selon le « principe de raison insuffisante », il n'arrive jamais rien que ce qui n'a aucune raison d'arriver. Ce principe est un bel exemple de ce que Musil faisait subir en termes *d'expérimentations* à certaines idées toutes faites ou principes reconnus pour en déjouer le sens : il prend une idée, y ajoute ou en retranche quelques éléments précis, ou encore la conserve intégralement mais la met hors de son contexte, pour ensuite observer son *comportement* dans ces paramètres nouveaux et contrôlés. C'est ainsi que le principe de raison suffisante de Leibniz devient le « principe de raison insuffisante », ou PDRI. Le philosophe prévoyait que puisque Dieu avait formé ce monde-ci en choisissant le meilleur des mondes possibles, il n'arrivait, dans le monde, que ce qui avait davantage de raison d'arriver parmi toutes les possibilités imaginables. Musil croit plutôt qu'il n'arrive aujourd'hui dans le monde que ce qui n'a *aucune raison* d'arriver, comme l'illustre cette remarque d'Ulrich :

« Une tuile est-elle jamais tombée d'un toit comme le prescrit la loi ? Jamais ! Même dans un laboratoire, les choses ne se présentent jamais comme elles le doivent. Elles divergent dans tous les sens, sans aucun ordre, et c'est une sorte de fiction que de nous en attribuer la faute et de voir dans leur moyenne la véritable valeur » (HQS, I, 684).

Ce que souligne ironiquement Ulrich, c'est que selon les travaux de la statistique et du calcul des probabilités, l'action individuelle, qu'elle soit héroïque ou médiocre, ne fait aucune différence, puisque ces actions peuvent en définitive être comprises dans le calcul des probabilités. Si nous le voulions, ironise-t-il, nous pourrions désormais tout calculer : combien d'actions extraordinaires et combien d'actions médiocres seront effectuées dans une ville dans une année, combien par jour de pluie, combien par temps gris et par mètre carré de ciel bleu. L'action extraordinaire, tout comme le crime atroce, est comprise dans la courbe des graphiques, ce qui rend extrêmement difficile la tâche de se sentir original en tant qu'individu normalement constitué, qui voit son *soi* se dissoudre aussi dans les lois de la moyenne. C'est de cette dissolution que parle Musil lorsqu'il avance qu'il ne se produit en fait, à cause d'elle, que ce qui n'a pas de raison suffisante d'arriver et que de toute façon que telle chose se produise plutôt qu'une autre ne donne plus à quiconque le sentiment que cela puisse changer la façon que le monde a d'être ce qu'il est. Le PDRI donne l'impression que tout est toujours pareil, que c'est « toujours la même histoire », comme Ulrich l'exprime ici dans une de ses conversations avec Léon Fischel:

« Étant philosophe, vous devez savoir ce que l'on entend par principe de raison suffisante. Malheureusement, pour tout ce qui le concerne directement, l'homme y fait toujours exception; dans notre vie réelle, je veux dire notre vie personnelle, comme dans notre vie historique et publique, ne se produit jamais que ce qui n'a pas de raison valable » (HSQ, I, 159).

Le problème, somme toute majeur, du PDRI est que l'absence de raison suffisante de faire une différence constitue une raison suffisante de ne pas la faire et que cela semble avoir eu comme répercussion de dissoudre toute volonté. En effet, depuis qu'ils ne voient plus clairement les causes de leurs effets, les modernes, selon Musil, se laissent aller dans le confort et l'indifférence de la perte de contrôle des événements de leur vie. La première partie du roman montre les impasses qu'induit un tel monde sans inspiration, construit sur le modèle d'une caricature du Moi de *L'Analyse des sensations*, c'est-à-dire sans permanence, où tous les éléments du roman flottent pour ainsi dire au gré de la narration sans que l'on voie de nécessité ou de continuité dans ce qui leur arrive. *L'Homme sans qualités* est en effet construit selon différents points de vue, sans ou presque sans narrateur ni point de vue omniscient. Aucune perspective centrale ne se dégage de l'action des personnages, car aucun d'eux ne semble être ce qu'on appelle une personne à part entière. Chacun d'eux n'incarne

qu'une manière univoque, caricaturale, de penser et agit unilatéralement de la sorte. Ainsi, dans le roman, Arnheim incarne l'homme d'affaires humaniste, Diotime la bourgeoise en quête de spiritualité, Walter l'artiste ne sachant pas comment exploiter son talent, et ainsi de suite pour chacun des personnages. En fait, les personnages du roman incarnent l'étouffement du Moi par les attributs : les qualités qu'ils possèdent leur ont été imposées par l'éducation, des habitudes, une tradition voulues par des régimes politiques et sociaux, bref, différents moules définis qui donnent arbitrairement forme à la vie. Il manque aux personnages quelque chose pour qu'ils soient pleinement *eux-mêmes*. L'indétermination qui touche les personnages du roman illustre ce que Musil entendait par « homme indéfini » qui, selon lui, « domine notre époque » et qui « avait commencé à s'imposer » (HSQ, I, 300). C'est de ne pas être capable de donner forme ni sens à sa vie qui le rend si vulnérable à l'adoption d'une morale figée et le fait éteindre en lui toute motivation à créer ses propres formes².

Pour faire échec au PDRI, Musil passe à l'action et met en scène, au début de *L'Homme sans qualités*, un homme qui, comme l'homme moderne, ne trouve pas de bonnes raisons de faire les choses, ce qui lui a valu d'être appelé « homme sans qualités » par son ami Walter:

« [...] tout à coup, il éclata : C'est un homme sans qualités !
 Qu'est-ce que c'est que ça ? demanda Clarisse en riant sous cape.
 Rien ! Précisément, ce n'est rien du tout !
 Mais l'expression avait piqué la curiosité de Clarisse.
 Il y en a aujourd'hui des millions, déclara Walter. Voilà la race qu'a
 produite notre époque ! » (HQS, I, 175).

Malgré ce qu'en pense Walter, Ulrich est différent des autres personnages et contrairement aux autres *habitants* de son époque, qui eux se croient à *qualités*, Ulrich assume totalement la vacuité de sa personnalité. Il refuse très clairement, dès le début du roman, de se laisser bercer par les événements. L'absence de qualité, qui devient en quelque sorte sa principale qualité, est chez Ulrich assumée de manière consciente et délibérée. Plus précisément, Ulrich croit qu'on ne devrait rien faire sans raison valable, et comme il ne trouve aucune de ces raisons valables, il décide de prendre congé de sa vie et espère, en mettant ainsi sa vie en suspens, en trouver une. Son indétermination l'amène non pas à vouloir adopter n'importe

² Encore une fois ici, l'influence de Nietzsche sur la pensée de Musil est indéniable.

quelle recette toute faite pour combler son vide intérieur, mais à *vivre hypothétiquement*, c'est-à-dire à se mettre en retrait de sa vie actuelle pour en explorer d'autres formes possibles et à ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas.

Musil établit ici une différence entre l'absence de nécessité dans la succession des événements, qui est ce qui produit un monde caractérisé par le PDRI, et l'absence de raison de faire les choses. Plusieurs de ses contemporains n'ont vu qu'une impasse morale dans le verdict de l'*insauvabilité* du Moi, de même que dans la perte de compréhension du sens des événements de l'Histoire provoquée par la complexité des relations dans lesquelles tout savoir s'imbrique désormais. Selon le verdict des plus pessimistes, l'homme, en tant qu'il est dénué de caractères, ou du moins, de caractères qui lui appartiennent essentiellement, ne serait plus capable de ramener à lui ses propres pensées. Selon l'écrivain, le fait qu'il n'existe pas de socle défini au soi, de même qu'il n'y ait pas de cause ultime à invoquer pour justifier nos actions, cela ne permet pas de légitimer l'inaction. Selon lui, comme le fait Ulrich, « quand on n'a pas de raison, il faut en chercher une! » (HSQ, II, 328). Ainsi, « l'absence de qualités », plutôt que de constituer un drame, devient dans l'univers musilien une porte ouverte sur un autre monde possible, au sens où elle laisse désormais, en ce qui concerne nos représentations, l'espace nécessaire pour que nous soyons à même d'utiliser toute la rationalité dont nous sommes capables de faire preuve pour donner une légitimité à nos actions.

Pour trouver une bonne raison de faire les choses, nous ne pouvons plus nous servir de modèles forts et inspirants comme autant de béquilles pour la pensée puisque, au contact de la modernité, ces modèles se sont pour la plupart désintégrés. En ce sens, « l'absence de qualités », si elle prend originairement sa source dans une critique ontologique du Moi, s'ouvre sur des perspectives morales inédites.

Le Moi sans qualités

L'utopie de l'essayisme comporte plusieurs similitudes avec la pensée fonctionnaliste machienne, selon laquelle il n'existe rien de tel qu'un lien indéfectible entre les éléments qui composent le monde. Nous avons vu au chapitre un que pour le physicien, les éléments qui composent le Moi sont, de la même façon, composés en vertu de leur dépendance fonctionnelle et que ce qu'on appelle communément l'*intérieur* s'associe aux éléments qu'on attribue au contexte de façon provisoire. Le Moi est ainsi considéré comme quelque chose de contingent, et ce malgré le fait que nous avons l'impression que ce qui nous est interne est permanent. Comme en témoigne cet extrait de *L'Analyse des sensations*, cette impression de permanence vient de notre façon de comprendre l'expérience :

« La difficulté que j'ai signalée est particulièrement sensible dans la considération qui suit. Dans le complexe A, B, C..., que nous avons nommé monde des corps, nous trouvons comme partie constitutive non seulement notre corps K, L, M..., mais aussi les corps des autres hommes (animaux), K', L', M',..., K'', L'', M'',..., que par analogie nous pensons liés à α' , β' , χ' et α'' , β'' , χ'' , semblables au complexe α , β , χ ... Aussi longtemps que nous nous préoccupons de K, L, M..., nous nous trouvons dans un domaine qui nous est tout à fait familier, entièrement accessible aux sens. Mais dès que nous nous intéressons aux sensations et aux sentiments qui appartiennent au corps K', L', M'..., nous constatons qu'ils ne sont plus présents dans ce même domaine : c'est *notre pensée* qui les y ajoute. Non seulement le domaine dans lequel nous pénétrons maintenant est moins familier, mais la transition vers ce dernier est relativement plus incertaine. Nous avons l'impression de plonger dans un abîme. Quiconque suit ce *seul* chemin de pensée ne pourra jamais s'affranchir du sentiment d'insécurité, qui est à la source d'une quantité de pseudo-problèmes.

Mais nous ne sommes pas contraints de suivre cette voie » (AS, 18).

Le monde, selon *L'Analyse des sensations*, n'est pas quelque chose d'immuable, mais il est plutôt une chose qui nous apparaît comme quelque chose en vertu de certains rapports. C'est le propre de la pensée que d'être sensible à ces différents rapports et de les regrouper en une forme qui a pour nous une signification. En ce sens, si nous avons une manière différente de voir certains aspects du monde, c'est tout le monde qui nous apparaîtrait comme différent. Comme chez Wittgenstein, que nous présenterons à ce sujet plus en détails au chapitre suivant, pour Mach et Musil, nous n'avons pas accès, en tant que sujet, au monde tel qu'il est en dehors de la façon dont il nous apparaît. Wittgenstein utilise plusieurs exemples pour montrer qu'au fond, c'est la manière d'expliquer ce que nous voyons

qui détermine ce que nous voyons. Il est alors possible, selon ce modèle, de voir les choses différemment selon l'explication que nous choisissons d'adopter. Toutefois, il n'est pas possible, pour Wittgenstein, d'adopter n'importe quelle description du monde au gré de la fantaisie de la pensée, comme en témoigne cet extrait, particulièrement comique, des *Leçons sur l'Esthétique* :

« “Si je faisais bouillir Redpath à 200° C, tout ce qui reste une fois la vapeur d'eau dissipée, ce sont quelques cendres, etc. C'est là tout ce que Redpath est en réalité.” Parler ainsi pourrait avoir un certain charme, mais ce serait fallacieux, pour ne pas dire plus.

Certains types d'explication exercent une attraction irrésistible. À un moment donné, l'attraction d'un certain type d'explication est plus grande que tout ce que vous pouvez concevoir. En particulier une explication du type : “Ceci, c'est en réalité seulement cela” » (LC, 57-58).

Nous ne pouvons pas choisir de façon arbitraire n'importe quelle explication pour décrire le monde : il y a des explications qui décrivent d'une façon juste les faits et d'autres qui ne le font pas, en vertu de la forme de vie dans laquelle nous baignons. Cependant, même s'il est peu probable que nous modifiions d'une façon radicale notre façon de voir le monde, il est toutefois toujours *possible* de le faire. Il est *possible* de modifier l'explication d'une chose et de modifier ainsi la signification que nous assignons aux objets du monde, puisqu'il n'est pas inscrit dans la réalité elle-même d'être comprise d'une façon particulière. C'est l'habitude qui guide en quelque sorte nos représentations, et nous ne les modifions qu'en vertu de certaines règles et dans certaines occasions, ce qui implique pour le sujet, la plupart du temps, un bouleversement dans sa façon de vivre.

Musil croit, à la suite de Mach et dans le même esprit que Wittgenstein, que ce que nous appelons le *réel* est une forme de construction et qu'il pourrait, dans certaines circonstances, être construit différemment :

« Dans le domaine de la science, tout se passe avec la même force, la même souveraineté, la même magnificence que dans les contes. Et Ulrich sentait que les hommes ignoraient cela, qu'ils n'avaient même aucune idée de la façon dont on peut penser ; si on leur apprenait à penser autrement, ils vivraient aussi autrement. » (HSQ, I, 47).

Selon lui, dans notre rapport avec le monde, toujours une part de création est nécessaire pour transformer les éléments du monde en phénomènes que nous pouvons comprendre. Il

incombe à la pensée d'effectuer ce travail, à savoir de donner forme à la réalité. Dans une conversation avec sa cousine, Ulrich formule le souhait de vivre comme on lit. Cette idée, d'apparence saugrenue, illustre le fait que pour Musil, le rapport que nous entretenons avec le réel prend la forme d'une création de concepts fictifs à partir desquels nous adoptons une façon de vivre.

D'une manière plus générale, Musil a retenu de l'épistémologie de Mach l'idée que nous n'avons pas à proprement parler une connaissance du monde, mais que nous nous formons des représentations du monde auxquelles nous croyons et que nous adoptons généralement comme étant vraies. Dans notre rapport avec le monde, ce que remarque l'écrivain, c'est que nous faisons toujours comme s'il n'existait qu'une façon de voir les choses, la nôtre, ou, dans le meilleur des cas, celle de la culture dans laquelle nous baignons. C'est aussi cette manière réductrice de faire *comme si* qui est à l'œuvre lorsque nous accordons nos pensées sur un mode qui fait abstraction de ce que Musil appelle les petites causes et que nous tentons de subsumer sous des concepts plus ou moins justes la complexité du réel. Cette façon de faire, selon lui, ne rend toutefois pas justice à toutes les possibilités de signification de l'expérience. Ce qu'il déplore en fin de compte, à partir de cette prise de conscience de la capacité de la pensée à créer des formes, c'est la paresse de l'esprit, qui préfère conserver ses vieilles représentations du monde plutôt que d'en expérimenter de nouvelles.

C'est un lieu commun, en philosophie, de dire que la science *ne pense pas*. Plusieurs intellectuels, aujourd'hui comme à l'époque de Musil, croient en effet qu'en perdant de vue l'objectif d'une compréhension *totale* du monde, la science, et par extension la technique, isole celui qui s'engage dans son sillage bien plus qu'elle ne l'aide à avoir une conception du monde digne de ce nom. Dans ces circonstances, elle est profondément réductrice quant aux formes qu'elle met à notre disposition pour *déplier* en quelque sorte la réalité. Ce que Musil constate à ce sujet, c'est qu'une pensée qui n'est pas inspirée est une pensée stérile, qui s'enferme elle-même dans des cages conceptuelles toutes faites, qui ont la mauvaise habitude de séparer la pensée en deux : une dimension objective, qui tend vers l'exactitude, et une

dimension subjective, qui se prolonge dans ce que Musil appelle l'Autre état. Dans cette séparation, c'est toujours, comme le souligne l'écrivain, la dimension subjective qui en prend pour son rhume. Ce long passage de *L'Homme sans qualités* illustre sa conviction qu'une attitude exclusivement modelée sur l'exactitude ne laisse malheureusement place qu'à une seule possibilité de signification parmi toutes les possibilités de signification qui s'offrent à la pensée:

« Si loin qu'on remonte dans l'histoire, on retrouve ces deux attitudes fondamentales, l'une régie par la métaphore, l'autre par le principe d'identité. Le principe d'identité est la loi de la pensée et de l'action lucides ; il se manifeste aussi bien dans la conclusion inattaquable d'un raisonnement que dans le cerveau d'un maître chanteur poussant sa victime devant lui pas à pas ; c'est une loi qu'impose la misère de notre vie, à laquelle nous succomberions si les relations n'y pouvaient prendre une forme univoque. La métaphore, au contraire, est le mode d'association des images qui règne dans le rêve ; c'est la souple logique de l'âme, à quoi correspond dans les intuitions de l'art et de la religion la parenté de toutes les choses. Les penchants et les aversions ordinaires aussi bien, l'assentiment et le refus, l'admiration, la subordination, la domination, l'imitation et leurs contraires, ces diverses relations de l'homme à l'homme et de l'homme à la nature, qui ne sont pas encore et ne seront peut-être jamais purement objectives, ne peuvent être saisies autrement que par la métaphore. Ce que l'on appelle l'humanité supérieure n'est sans doute qu'une tentative pour fondre ensemble, après les avoir prudemment séparées, ces deux grandes moitiés de la vie que sont la métaphore et la vérité. Mais quand, dans une métaphore, on dissocie tout ce qui pourrait être vrai de ce qui n'est qu'écume, on ne fait d'ordinaire que gagner un peu de vérité en détruisant toute la valeur de la métaphore. Cette dissociation peut avoir été inévitable dans l'évolution intellectuelle, mais elle a eu le même effet que lorsqu'on met à bouillir une substance pour l'épaissir : l'évaporation, en cours d'opération, du meilleur d'elle-même. De nos jours, on a parfois l'impression très forte que les notions et les règles morales ne sont que des métaphores recuites autour desquelles flottent les intolérables relents de cuisine de l'humanitarisme » (HQS, I, 710).

Quand Musil avance que l'on doit réunir l'intellect et le sentiment, c'est pour éviter que la raison objective ne s'emballe toute seule. Pour ce faire il faut, selon l'écrivain, ramener ce qu'il y a de métaphorique *au fond de nous-mêmes* au sein du domaine de la pensée rationnelle. Nous devons, pour nous libérer de la « superstition du Concept », modifier nos habitudes de pensée en endossant une conception de l'intériorité qui ne s'oppose plus à la rationalité, mais qui en fait partie à sa façon. Musil refuse toutefois de survaloriser la subjectivité au détriment de la rationalité, puisqu'il entrevoit très clairement qu'une inversion des pôles en ce domaine peut créer davantage de problèmes qu'elle n'en résout.

Ce que cherche à faire Musil, pour éviter ces pièges tendus à l'intelligence, c'est réintégrer la subjectivité au sein de la pensée rationnelle. Pour Musil, c'est en effet le Moi qui traduit le sentiment en quelque chose que nous puissions comprendre, sans quoi seuls les fous auraient accès à cette dimension de la réalité qui se présente à nous sous une forme immédiate, qui précède en ce sens le discours, mais que nous ne pouvons comprendre qu'à l'aide de nos représentations. Selon lui, ce qui *vibre* pour ainsi dire en nous, que l'on associe à l'intériorité et qui est le siège des sentiments, peut nous informer sur ce qui nous entoure au même titre que l'intellect. C'est pourquoi il revendique une liberté plus grande dans l'interprétation qu'il est possible de faire des faits. Nous avons maintes fois souligné le fait que Mach a attiré l'attention de ses pairs sur le fait que les théories scientifiques ne décrivent pas tant la réalité qu'elles ne sont l'expression du travail de l'esprit humain occupé à formuler librement des hypothèses. Il a d'ailleurs mis beaucoup d'énergie à dénoncer cette libre invention, qui risquait d'éloigner les connaissances de leur objet et de nous mener sur de fausses pistes. On devait, selon lui, se tenir le plus près possible des faits et limiter le domaine de la science à ce qui est observable. C'est dans ces circonstances que le Moi devenait *insauvable*, puisque, en tant qu'hypothèse ne pouvant être vérifiée par aucune expérience, il faudrait un jour, lorsqu'elle ne s'avèrerait plus utile, l'abandonner. Musil croit plutôt que malgré le fait qu'il soit désormais vain de chercher à identifier le *véritable* socle de ce que nous nous représentons comme étant le Moi, cela ne signifie pas qu'il faut renoncer à le considérer comme étant de la plus haute importance et à ne voir dans le Moi qu'une hypothèse inutile. Selon lui, le Moi est procédural, en ce qu'il constitue ce qui, en nous, est capable de faire la synthèse entre l'identité et la métaphore.

Cependant, s'il ne s'accorde pas avec la radicalité du verdict de Mach, Musil se méfie comme lui des grandes explications plus ou moins justes ainsi que des lois générales qui ont la particularité de sabler les aspérités et de réduire au néant la part individuelle de l'expérience. Pour éviter cette dépersonnalisation de l'expérience, il est, selon l'écrivain, nécessaire de ramener à une forme de Moi, aussi minime soit-elle, l'expérience individuelle. Ce passage de *L'Homme sans qualités* illustre la conviction de Musil selon laquelle, quoi qu'en disent certains courants de la psychologie, *l'homme intérieur* est toujours le sujet de l'expérience:

« Beaucoup d'éléments, ici, restent encore abandonnés à l'opinion, même quand on prend soin d'en distinguer les faits. Il nous semble bien clair qu'un sentiment ne se forme pas quelque part dans le monde, mais à l'intérieur d'un être vivant, et que c'est le Moi qui sent, ou qui se découvre à la lumière de son excitation. Il est évident que quelque chose se passe en moi quand je sens, et que je modifie mon état ; bien que le sentiment provoque une relation plus intense avec le monde extérieur qu'une sensation, il me semble plus *intérieur* qu'elle » (HSQ, II, 489).

Selon l'écrivain, notre capacité à *voir* le monde *comme* quelque chose constitue précisément ce qui, en ce qui concerne la pensée, résiste à la « méthode du coffrage » propre au Concept. Le fait que *voir comme* soit impliqué dans la grammaire de *voir* est un sujet que nous aborderons avec plus de détails chez Wittgenstein. Mentionnons tout de même ici à ce sujet que pour Musil, comme c'est le cas pour Wittgenstein, dans notre façon de concevoir le réel, nous sommes sensibles à certains aspects des choses, et ces aspects se révèlent à nous d'une façon différente selon les contextes. Nous ne pouvons prévoir comment les choses nous apparaîtront, c'est pourquoi la subjectivité est toujours impliquée dans le fait de *voir* : l'imprévisibilité qui entoure notre sensibilité aux aspects est, par définition, impossible à saisir d'une manière prévisible comme le sont les objets de la science, et présuppose qu'à chaque interprétation de notre part on fasse appel à quelque chose comme une capacité interne de donner un sens nouveau aux phénomènes. Chez Musil, il n'y a pas de place, dans la façon dont nous nous créons des représentations du monde, pour l'indifférence. Aussi la capacité de faire varier la signification que nous accordons aux phénomènes nous renvoie-t-elle à une forme de subjectivité procédurale, à un Moi qui n'est pas le lieu de la réunion entre l'intellect et le sentiment, mais qui *est* la réunion de ces deux choses.

Le Moi chez Musil est conçu non pas comme un objet, mais comme une capacité à faire signifier le monde d'une manière particulière, ou plutôt, à chaque occurrence de cas particuliers. Musil sauve le Moi, non pas en lui ôtant son caractère fictif, mais en soulignant le caractère nécessaire de cette fiction pour penser l'expérience d'une manière qui soit plus inspirée, plus *significative*. C'est en effet à comprendre l'intériorité comme étant non pas un objet *de* l'expérience, mais *une partie de* l'expérience qu'il nous invite. Pour appuyer cette idée, prenons l'exemple, formulé par l'écrivain, du caractère fourchu commun à la fourchette et à la fourche :

« Peut-être sera-t-il bon de penser au mot fourchette. Il existe des fourchettes à manger, des fourchettes de jardinier, la fourchette du sternum, des fourchettes de gantier ou de pendule : toutes ont en commun un caractère distinctif, le “fourchu”. Dans les objets les plus différents qui portent ce nom, le fait essentiel est cette forme fourchue. Si l’on part de ces objets, on se rend compte qu’ils relèvent tous de la même notion ; si l’on part de l’impression première du “fourchu”, il appert que cette notion est nourrie, enrichie des impressions que donnent les différentes espèces de fourchettes. Ce qui leur est commun, c’est donc une forme, une structure, et les différences résident d’abord dans les multiples formes que cette structure peut prendre ; ensuite, pour les objets qui ont cette forme, dans leur matière, leur destination, et ainsi de suite » (HSQ, II, 551).

Comme le remarque Cometti, « À la base de toutes ces impressions de fourchette, il y a un caractère commun de fourchu : il n’est pas en elles comme un germe commun [...] Elles n’ont pas besoin d’être toutes semblables : il suffit que l’une entraîne l’autre, que les éléments voisins soient semblables »³. En effet, le caractère fourchu ne réside pas dans la fourchette, mais dans la façon que nous avons de construire la forme qui unit tous les objets à qui l’on assigne le caractère d’être fourchu. Le caractère fourchu est lui-même imbriqué dans un ensemble de rapports extérieurs, et l’ensemble de ces rapports constitue la toile à partir de laquelle nous donnons un sens aux choses, puisqu’il n’est pas inscrit dans les choses elles-mêmes de contenir un sens. On est tout près ici de la notion wittgensteinienne d’air de famille, selon laquelle il n’est pas obligatoire de pouvoir déterminer exactement ce qui crée la ressemblance entre deux choses pour néanmoins remarquer qu’elles se ressemblent. Comme nous le verrons au chapitre suivant, ce sont les règles du jeu de langage dans lequel elles s’inscrivent, bien plus que les propriétés qu’elles possèdent, qui permettent d’effectuer une relation de ressemblance entre deux choses. Ainsi, lorsque nous parlons de la signification que nous accordons aux objets qui nous entourent, nous avons affaire à quelque chose qui existe uniquement dans les relations dans lesquelles nous les imbriquons. Dans ces circonstances, la signification n’est pas conçue comme quelque chose dans quoi on puise, mais qu’on utilise, et ce qui *utilise* pour ainsi dire les relations pour faire signifier les objets du monde, c’est le Moi. Plusieurs passages de *L’Homme sans qualités* illustrent cette idée que c’est dans la relation entre l’intérieur et l’extérieur que se configure le tout de notre monde intérieur, dont celui-ci, qui est selon nous très parlant :

³ Cometti, Jean-Pierre, *L’Art sans qualités*, p. 50.

« Ainsi, il est impossible de dire quand un sentiment *est là*, bien que selon la conception fondamentale de sa naissance et de son action, un tel moment doive exister. En vérité, le stimulant ne frappe pas l'état existant comme la balle la cible mécanique qui déclenche un carillon de conséquences : il se prolonge et entraîne une recrudescence de forces intérieures qui, autant qu'elles agissent dans son sens, modifient son action. De même, une fois qu'il est là, le sentiment ne s'épuise pas immédiatement dans son action, pas plus qu'il ne reste ne serait-ce qu'un instant identique à lui-même ou qu'il ne demeure comme suspendu à mi-chemin entre les phénomènes qu'il subit ou qu'il engendre : non ! Le sentiment est inséparable d'une constante modification de tout ce qui lui est lié extérieurement et intérieurement ; il ressent le contrecoup des deux côtés » (HSQ, II, 435).

Dans cet extrait, l'extérieur est dépendant d'un intérieur qui lui donne forme et l'intérieur ne peut être compris que par ses manifestations extérieures. L'intériorité est ici vue comme quelque chose qui se modifie au contact de l'expérience, qui pourrait se traduire, si on reprend notre exemple, par ce qui est sensible à ce qu'il y a de fourchu chez toutes les fourchettes. Ainsi, dans toute interaction avec le réel, c'est le Moi qui est sensible aux aspects des choses et qui, en quelque sorte, tisse ensemble les éléments du réel. Le réel ne se présente pas au Moi comme quelque chose de fini, mais en tant que matière à laquelle donner forme. Le sentiment « ressent le contrecoup » avant l'intellect, qui ordonne en retour le sentiment.

Le sentiment ne fait pas appel à une dimension particulière de l'intériorité qui serait étrangère à la pensée. Musil est très clair à ce sujet, comme en témoigne cet extrait des conversations entre le frère et la sœur :

« Ulrich se mit à parler de l'erreur qu'il y avait à interpréter les expériences dont ils parlaient comme s'il ne se produisait pas simplement en elles une modification particulière de la pensée, mais bien comme si une pensée supra-humaine y prenait la place de la pensée ordinaire. Qu'on appelât cette pensée illumination divine ou seulement, à la mode de l'époque, intuition, il voyait là le premier obstacle à toute compréhension réelle. Il était convaincu qu'on ne pouvait rien gagner à céder à des imaginations qui ne résistaient pas à un examen attentif. C'était comme les ailes de cire d'Icare qui fondirent à l'altitude, s'écria-t-il ; si on ne voulait pas voler seulement en rêve, il fallait apprendre à le faire avec des ailes de métal » (HSQ, II, 103).

La façon dont nous agissons ne consiste pas non plus, contrairement à ce que plusieurs courants philosophiques prétendent, à recouvrir le monde de concepts à la lumière de ce que nous dicte notre intériorité, mais à laisser cette dernière réagir en fonction de ce qui se trouve

devant elle. Le Moi se transforme selon les expériences, et, contrairement à ce que pensait Mach, il révèle selon Musil non pas son inutilité, mais simplement son caractère non permanent. La différence entre ces deux choses est importante. Pour Mach, il n'est pas scientifique de se référer au Moi et nous nous y référons seulement parce qu'il est plus pratique de le faire. Le pari que fait le physicien, c'est qu'éventuellement nous allons sans doute apprendre à nous passer du Moi, puisqu'il ne sera bientôt plus utile et passera ainsi à la trappe du principe d'économie. Pour Musil cependant, le Moi revêt une importance plus grande que celle d'une simple fiction utile. Le fait de ramener à l'intériorité le siège de l'expérience est, selon lui, nécessaire pour éviter ce qu'il appelle la « dispersion dans l'impersonnel ». Son rôle est en effet de mettre les actions en relation avec le monde en tant que totalité. En ce sens, puisqu'il est ce qui fait que le monde a une signification, le Moi de Musil est un Moi éthique, de la même manière que Wittgenstein définit l'éthique.

La motivation et les pensées vivantes

Lorsqu'il nous invite à repenser l'éthique, contre l'indifférence d'un « monde de qualités sans homme », Musil accorde une importance toute particulière aux pensées vivantes, qui sont le témoin d'une intériorité réduite à sa plus simple et plus pure expression, mais qui, somme toute, est indispensable pour donner une signification au monde dans son ensemble. Bouveresse traite abondamment, dans les travaux qu'il consacre à Musil, de la primauté de la signification sur la causalité pour décrire la démarche entreprise par l'écrivain pour contrer la mentalité du train-train, celle des habitudes prises par les hommes de « toujours construire leur nid de la même façon ». Chez Musil en effet, la motivation est distincte de la causalité, car elle implique que l'action soit empreinte d'un *je ne sais quoi* de plus, d'un soupçon de volonté, d'imagination ou de sentiment qui vient bouleverser l'ordre des choses. La différence entre la motivation et la causalité renvoie à la distinction que fait Musil entre les pensées vivantes et les pensées mortes. Une pensée est dite vivante lorsqu'elle est reliée à une forme d'émotion : elle mobilise le sentiment, elle correspond à un moment vécu impliquant l'individu de façon intentionnelle et émotionnelle. On l'aura deviné, une

pensée morte est une pensée qui fait uniquement appel à la raison ou, dans les termes de Musil, au ratioïde. Ainsi, la *signification* qui émerge en quelque sorte d'une pensée vivante va au-delà des phénomènes objectifs, elle se veut une réconciliation de l'individu avec toutes les dimensions de ses pensées, tant subjectives qu'objectives.

La motivation, en ce qu'elle laisse une place privilégiée aux pensées vivantes, constitue un enrichissement continu du psychisme, puisque le trajet de la réflexion, en ce qui concerne ce type de pensée, ne nous ramène jamais au point de départ. Au contraire, elle ressemble, selon Marie-Louise Roth, à « un cercle rompu », à un « anneau ouvert », une « toupie sans axe » et ainsi de suite⁴. Cette ouverture est précisément ce qui permet au sens de se déployer, à l'esprit de passer d'une idée à l'autre par un mouvement d'esprit, par motivation. Bref, comme le dit Ulrich, « le motif, c'est ce qui me conduit de signification en signification » (HQS, II, 603). Un homme comme Ulrich tente de mener une vie *motivée*, et c'est de ne pas y arriver qu'il refuse, dans le premier tome du roman, d'endosser sans broncher les déterminations qui lui proviennent de son époque et qui ne sont pas appuyées par de bonnes raisons. Être motivé dans les termes de Musil, c'est ramener à soi les événements, c'est vivre délibérément, avec intention, sans rien faire de causal ni de mécanique. Agathe et Ulrich tentent, dans le deuxième tome du roman, de vivre selon ce modèle. Ils cherchent à *vivre* chaque pensée, à la ramener à soi et ne pas la laisser *mourir* dans le fil du discours. Ulrich, dans ses longues tirades, laisse parfois sa pensée sortir pour ainsi dire de son ancrage intérieur, ce qui irrite au plus haut point sa sœur, qui ne le suit pas dans cette voie : « peut-être n'as-tu jamais eu le courage d'engager là tout ton être » reproche-t-elle à son frère (HSQ, II, 106). Elle ressent la réalité, alors qu'Ulrich, lui, la calcule. Réunis, ils forment la synthèse de ce que devrait constituer l'intériorité : le maximum d'intelligence au service d'une compréhension du monde intuitive, globale et inspirée.

Dans ses conversations avec Agathe, dont nous présentons ici un extrait, Ulrich sent enfin comblé le manque qui faisait de lui un « homme sans qualités » et Agathe voit enfin plus clair dans le marasme de sentiments dont elle était la proie :

⁴ Roth, Marie-Louise, « Dans le "Carnaval de l'histoire" », *L'Herne*, p. 21.

« “ La morale qu’on nous a transmise, c’est comme si on nous faisait marcher sur une corde vacillante au-dessus d’un abîme, dit-il, et qu’on nous ait donné pour tout conseil de nous tenir bien droit !

“ Il semble que je sois né à mon insu avec une autre morale.

“ Tu m’as demandé ce que je crois. Je crois que même si l’on me donnait les meilleures raisons du monde pour me prouver qu’une chose est bonne ou belle, cela me serait indifférent, et que je n’accepterais pour me diriger qu’un seul et unique critère : si la proximité de cette chose m’accroît ou me diminue.

“ Si elle m’éveille ou non à la vie.

“ Si c’est seulement ma langue, mon cerveau qui en parle, ou si c’est le frémissement rayonnant de la pointe des doigts » (HSQ, II, 108).

Ces conversations permettent à l’auteur d’illustrer en quoi la réunion de l’intellect et du sentiment est la source même de l’éthique qu’il tente de circonscrire. Or, cette union, elle s’accomplit parfois, et parfois par contre, même en la cherchant avec l’énergie du désespoir, elle ne s’accomplit pas. Mais lorsqu’elle s’accomplit, comme l’exemplifient ici Agathe et Ulrich, on la reconnaît tout de suite :

« “D’ordinaire, un troupeau n’est à nos yeux que de la viande de bœuf qui paît. Ou un sujet pittoresque sur un bel arrière-plan. Ou bien, on n’y fait presque pas attention. Les troupeaux de vaches sur les sentiers de montagnes font partie desdits sentiers, et l’on ne comprendrait ce qu’on éprouve à leur vue que s’il se trouvait à leur place une horloge régulatrice ou une maison de rapport. Généralement, on réfléchit s’il faut rester assis ou debout ; on se plaint des mouches qui bourdonnent autour du troupeau ; on s’assure qu’il n’y a pas un taureau au milieu ; on se demande où le sentier conduit : innombrables petites intentions, petits soucis, petits calculs, petites perceptions qui forment comme le papier sur lequel se peint l’image du troupeau. On ne pense pas au papier, on voit seulement le troupeau dessus...

Et soudain le papier se déchire !

C’est cela. Ou plutôt : quelque tissu habituel en nous se déchire. Alors, plus rien de comestible ne broute ; plus rien de pictural ; plus rien ne nous barre le chemin. Tu ne peux même plus former les mots *paître* ou *brouter*, parce qu’il y faudrait une quantité de notions pratiques, utilitaires, que tu as perdues tout d’un coup. Ce qui reste à la surface pourrait être décrit plutôt comme un ondolement d’émotions, montant et descendant, ou respirant et flamboyant, comme s’il remplissait tout le champ de la vision sans avoir aucun contour précis. Il va de soi qu’on trouve encore dans cet ondolement d’innombrables perceptions isolées, couleurs, cornes, mouvements, odeurs, tout ce qui fait partie du réel ; mais, si on les note encore, on ne les reconnaît plus. Je dirais que ces détails sont débarrassés de l’égoïsme grâce auquel ils attireraient notre attention, qu’ils sont liés les uns aux autres fraternellement et, au sens propre du mot, intimement. Naturellement, plus question de surface ; on ne sait comment, toutes choses ont perdu leurs limites et sont passées en toi” » (HSQ, II, 99-100).

L'imprévisibilité qui caractérise l'action motivée, au même titre que la pensée vivante, est précisément ce qui permet de voir se dessiner quelque chose comme une intériorité, au sens où l'on peut apercevoir, dans tout acte imprévisible, délibéré, quelque chose qui veut, qui sent, qui imagine. Musil ne réifie ici aucunement ce que Mach a mis tant d'énergie à démolir, mais il conçoit cet être qui veut, sent et ressent plutôt comme une condition nécessaire pour qu'une pensée soit *vivante*. C'est dans ce sens seulement que Musil sauve le Moi, c'est-à-dire en tant que capacité de réaliser des expériences authentiquement vécues, et ces expériences authentiquement vécues constituent, à proprement parler, ce en quoi consiste l'éthique : une compréhension immédiate de ce qu'il faut faire en fonction d'un contexte qui se renouvelle sans cesse. L'éthique concerne en effet les expériences singulières, qui ne se répètent pas et qui dépendent du contexte pour prendre forme. Par exemple, ce qui transforme l'action de tuer quelqu'un en meurtre, c'est un ensemble particulier de relations, puisque le fait de tuer peut prendre la forme d'une action héroïque ou d'un crime selon le contexte dans lequel il s'insère. Ce sont ces relations qui déterminent si nous avons affaire à un acte cruel ou bien à un acte de légitime défense. Selon cet exemple, le meurtre concerne l'éthique, puisqu'il dépend du contexte ainsi que d'une véritable *performance* de celui qui vit cette expérience pour se voir attribuer une signification, dans ce cas-ci, d'être un acte cruel ou héroïque. Dans le contexte musilien, il n'existe pas de loi générale qui puisse englober chaque cas particulier, puisque l'appréciation que l'on fait de l'action ne réside pas dans l'action comme telle. Comme le dit Wittgenstein dans sa *Conférence sur l'Éthique*, si un livre pouvait comprendre toutes les propositions descriptives du monde, il ne contiendrait aucune proposition éthique, car l'éthique échappe à cette sorte de *mise en boîte* :

« Ce que je veux soutenir maintenant, bien que l'on puisse montrer que tout jugement de valeur relative se ramène à un simple énoncé de faits, c'est qu'aucun énoncé de faits ne peut être ou ne peut impliquer un jugement de valeur absolue. Permettez-moi de l'expliquer ainsi : supposez que l'un d'entre vous soit omniscient, et que par conséquent il ait connaissance de tous les mouvements de tous les corps, morts ou vivants, de ce monde, qu'il connaisse également toutes les dispositions d'esprit de tous les humains à quelque époque qu'ils aient vécu, et qu'il écrive tout ce qu'il connaît dans un gros livre; ce livre contiendrait la description complète du monde. Et le point où je veux en venir, c'est que ce livre ne contiendrait rien que nous appellerions un jugement *éthique* ni quoi que ce soit qui impliquerait logiquement un tel jugement » (LC, 145).

Comme les pensées vivantes, l'éthique se transforme en quelque chose de dégradé et *meurt* lorsqu'on tente de la dissocier de sa démarche contextuelle et particulière. L'éthique ne peut être ramenée dans le monde des faits en ce sens qu'elle est cette chose qui donne forme au monde. Nous reviendrons sur cette question de la forme particulière de « transcendantalisme » qui est ici conférée à l'éthique au chapitre suivant, lorsque nous aborderons plus spécifiquement la question de l'intériorité chez Wittgenstein. Mentionnons tout de même que pour Musil, comme pour Wittgenstein, c'est en grande partie par le biais de l'éthique et de l'esthétique qu'il est possible de voir se profiler le Moi, en tant que ce qui réussit à unir l'intérieur et l'extérieur dans la même expérience. C'est en effet grâce à une capacité d'être sensible à ce qui ne se répète pas d'une manière prévisible dans l'expérience que le Moi nous apparaît avec le plus de clarté.

L'exemple de l'esthétique

Pour Musil, comme pour Wittgenstein, l'éthique et l'esthétique sont, à certains égards, unes, car toutes deux concernent la même faculté d'être sensible à ce qui *dépasse* de la sensation et qui ne peut s'exclure du contexte qui lui donne forme. C'est pourquoi nous voyons dans le domaine de l'esthétique le moyen par excellence d'exemplifier en quoi consiste pour Musil l'intériorité, précisément parce que, paradoxalement, elle ne prétend aucunement la définir, mais se borne à en tracer les contours. L'art permet en effet de voir que le Moi, c'est quelque chose comme un processus qui permet à un objet de s'imprégner en nous, d'être considéré sous une forme particulière et de nous révéler des aspects du réel auxquels nous étions étrangers auparavant. Comme l'exprime fort justement Cometti, reprenant ici à sa façon une expression de Wittgenstein, au sujet de l'art, « on comprend l'erreur de penser que l'œuvre est dans l'œuvre, comme nos pensées dans notre tête »⁵. Dans le même ordre d'idées, Musil ne croit pas que la compréhension d'une œuvre, même si elle n'est pas étrangère à la pensée, relève d'un processus psychique qui se trame à l'intérieur du sujet pour être appliqué ensuite au monde extérieur. C'est plutôt nous qui, lorsque nous

5 Cometti, Jean-Pierre, *L'Art sans qualités*, p. 70.

comprenons une œuvre, changeons aussi pour ainsi dire l'aspect de ce qui est perçu. Si l'art semble plus près du Moi que la science par exemple, ce n'est pas au sens où il sollicite une dimension extraordinaire de nous-mêmes, mais c'est en ce qu'il touche le sujet d'une façon nouvelle, qu'il n'avait pas encore expérimenté avant :

« L'impression ressentie par un artiste –telle ou telle chose d'ordinaire évitée, une sensation vague, un sentiment, une velléité- se décompose en lui; et ses composantes, soudain détachées de leur contexte figé par l'habitude, établissent des relations inattendues avec des objets souvent tout autre dont la décomposition apporte à son tour, involontairement, son écho. Ainsi des frayages se créent, des ensembles éclatent; la conscience se fore ses accès. Avec pour résultat une représentation généralement vague encore d'un processus à décrire, mais, tout autour, un vague halo d'affinités psychiques, un lent déplacement de vastes réseaux de sentiment, de volonté et de pensée. Voilà ce qui se passe en réalité, voilà la forme que prend dans le cerveau de l'artiste le processus malsain, odieux, incompréhensible ou simplement honni par les conventions. Mais c'est cette même forme –insérée dans une chaîne de relations, pris dans un mouvement qui le soulève, l'entraîne et lui enlève toute pesanteur oppressante- qu'il doit prendre dans le cerveau de celui qui a compris la représentation » (E, 28-29).

Ce qui caractérise l'expérience esthétique, c'est que les « qualités » que nous assignons à un objet auquel nous reconnaissons le statut d'œuvre d'art ne résident pas dans l'œuvre comme telle, ni à proprement parler dans l'œil de celui qui la regarde. On ne peut pour ainsi dire *s'adresser* directement à l'intériorité et lui demander ce qu'*elle* pense d'une œuvre. Comme dans l'exemple du meurtre, dans le domaine de l'art, ce qui fait en sorte qu'une œuvre en est une réside dans une relation, et non dans les objets ni dans l'œil de l'observateur. Une œuvre est comprise par quelqu'un lorsque certaines conditions sont en place pour que cette compréhension ait lieu : on changerait la couleur d'un trait d'un ton, on allongerait une note d'une demi-mesure qu'il n'y aurait plus compréhension et que l'œuvre n'en serait pour lui plus une.

Pour Musil, même si elle dépend toujours du contexte, il y a bien *en nous* quelque chose qui est capable de pensées vivantes, et, par exemple, de ressentir un bonheur immense à l'écoute d'une pièce de musique, ou encore, qui est capable de revoir toute sa jeunesse dans le goût d'une madeleine. Or ce qui en nous comprend l'art, ce n'est pas un sentiment esthétique, ni un processus psychique, mais bien l'être tout entier, le Moi, imbriqué dans des rapports inédits avec le réel. Cependant, pour être capable de réaliser ces *performances* esthétiques, il faut faire le vide, comme le résume ici Cometti : « [...] le vide du sujet et de

l'intériorité, et faire ainsi jouer les espaces vacants, afin de rendre l'art et l'expérience esthétique au hasard et à la pluralité »⁶. L'absence de qualités devient en fin de compte chez Musil une ouverture à l'idée que les choses peuvent être vues autrement, puisqu'elle permet de laisser les contextes jouer en nous et créer des formes. C'est en fait de dépassement de la subjectivité qu'il est ici question, comme s'il était souhaitable, pour tout sujet, de laisser s'imprégner en lui un point de vue différent, question d'entrevoir pour le futur des possibilités qu'il n'avait pas imaginées à partir de son point de vue initial. L'absence de qualités du sujet, dans une réalité qui a perdu son illusoire permanence, constitue en fait les prémisses d'une compréhension *rehaussée* entre le sujet et son objet et nous permet de comprendre l'œuvre d'art, de même que la morale, en fonction d'un cadre de référence plus large. L'art, comme la morale, nécessitent en quelque sorte la même « absence de qualités » pour *fonctionner*, c'est-à-dire qu'il faut dans les deux cas s'ouvrir à des dimensions du sens nouvelles, et laisser en quelque sorte le contexte faire son chemin vers la pensée. Selon Musil :

« Pour comprendre l'art, il nous faut apprendre à penser autrement, dans la vie réelle aussi. Définissons sous le nom de morale quelque but commun, mais en lui autorisant un plus grand nombre de chemins buissonniers. Et puisse le mouvement dans ce sens s'appuyer sur une forte volonté de progrès pour ne pas courir le risque de trébucher au premier caillou du chemin » (E, 31).

En ce sens, l'essayisme, en tant que moyen d'imaginer de telles possibilités nouvelles, « s'attache moins à une *connaissance*, au sens étroit du terme, qu'à des modes de *compréhension* ou d'*exploration* de nos habitudes mentales, de nos représentations et de nos jeux de langage »⁷. Ainsi, le sens de l'utopie de l'essayisme, en tant qu'esquisse d'une *thérapie* prescrite à l'homme moderne, est de valoriser l'« absence de qualités » dans nos rapports quotidiens avec le monde, c'est-à-dire une ouverture à des possibilités de signification encore inexplorées. Le réel, comme on l'a vu, n'est pas dans l'univers musilien quelque chose de stable ni de figé, et dans ces circonstances, il revient à l'essai de travailler en pensée les formes que le réel pourrait prendre.

⁶ Cometti, Jean-Pierre, *L'Art sans qualités*, p. 50.

⁷ Cometti, Jean-Pierre, *Musil philosophe*, p. 62.

Le sens du possible

L'Homme sans qualités au banc d'essai

L'essai permet à l'auteur de parler du monde autrement que le fait la philosophie, puisqu'il permet une plus grande liberté dans le traitement d'un sujet, tout en respectant le critère de rigueur qui s'applique à cette discipline dite « objective ». Le caractère inachevé de ce mode d'écriture s'avère pour l'écrivain être quelque chose de fécond, car il permet de réaliser des expériences qui ne sont pas moins concluantes que celles de la science par exemple, mais simplement moins ambitieuses quant à leur potentiel explicatif. Le principal avantage de ce mode d'écriture est que, plus que le roman, il concerne la réalité, mais que, grâce à son caractère mi-inventé, mi-rigoureux, il peut, contrairement à la philosophie, comporter aussi une bonne part d'imaginaire. Il est alors possible, au moyen de l'essai, de travailler sur ce qui pourrait être aussi bien que sur ce qui est.

Ainsi, l'essai, chez Musil, prend deux formes qui sont intrinsèquement liées: celle de procédé littéraire et celle d'utopie. Ces deux formes, dans son travail d'écriture, se confondent en effet, puisque, si la littérature permet de créer des formes, c'est l'utopie ayant motivé cette création qui permet à son auteur de rediriger vers le réel ces formes nouvelles, et ce dans le but d'enrichir un cadre intellectuel qu'il croyait être, à l'époque, trop étroit pour laisser place aux idées nouvelles. Musil choisit la voie de l'essai littéraire précisément parce qu'elle permet l'expérimentation, et c'est par ce biais qu'il nous livre sa version du monde en tant que monde *possibilisé*. Il a en effet de l'essai une conception toute personnelle : « l'essai est-il : dans un domaine où le travail exact est possible, quelque chose qui suppose le relâché... ou le comble de la rigueur accessible dans un domaine où le travail exact est impossible. Je cherche à prouver la deuxième proposition » (E, 334). Il dira plus loin, toujours à propos de l'essai :

« De la science, il a la forme et la méthode. De l'art, la matière. [...] Il ne fournit pas de personnages, mais un enchaînement de pensées, donc un raisonnement logique et, comme les sciences de la nature, il part de faits qu'il met en relation. Simplement, ces faits ne se prêtent pas simplement à une observation généralisée, et leur enchaînement est lui aussi, dans nombre de cas,

d'ordre singulier. Il ne fournit aucune solution globale, seulement une série de solutions particulières. Mais il témoigne d'une enquête » (E, 335).

La méthode propre à l'essayisme est celle qui prend parti de l'indétermination pour chercher ailleurs que dans les concepts déjà connus des pistes de solutions aux problèmes qui sont soulevés dans le texte et qui prennent racine dans la manière dont la vie se vit. Musil parle ici d'expérimentation, non pas comme en science à partir de la matière, mais à partir des idées. Dans *L'Homme sans qualités*, Musil pousse plus loin la réflexion dans laquelle il s'engage qu'on le fait habituellement dans un roman. Son roman est une forme d'essai, puisqu'il constitue une tentative de cerner en pensée quelque chose qui ne peut sans doute l'être dans la réalité, car la réalité ne permet pas autant de latitude que la littérature dans l'exposition de tout ce qui pourrait être le cas. L'auteur veut, comme en science, ne jamais lâcher les longues chaînes de déductions qui permettent de passer de vérité en vérité. L'essayisme, dans le roman, se traduit par l'insertion de ce type de chaînes de pensées dans la trame narrative. C'est ce qui permet à l'auteur d'insérer le maximum de rationalité là où les idées se succèdent d'ordinaire de façon aléatoire. C'est parce qu'il constitue des modèles fictifs, mais néanmoins plausibles, de tout le chemin qu'il est possible de parcourir à l'aide d'une simple idée, que l'essai est susceptible d'apporter des solutions à des problèmes réels. Bien que Musil ne prétende pas que son roman constitue à proprement parler une recette qui prescrive une manière de vivre, il nous exhorte tout de même à voir dans la fiction une façon de mettre en scène de nouvelles façons de relier les idées les unes aux autres et, ce qui est primordial, de s'inspirer d'elles. Les solutions apportées par l'essai ne visent pas à être vraies ou fausses, mais à apporter un éclairage nouveau aux problèmes auxquels elle s'adresse. Ces solutions fictives explorées ne demandent ensuite qu'à être actualisées si, après un minutieux examen, elles se sont révélées souhaitables et à prendre ainsi leur place dans le domaine du réel.

Le lecteur de *L'Homme sans qualités* sait bien que ce qui importe dans ce roman, ce n'est pas la trame narrative, qui est presque inexistante, mais bien les digressions, les longues tirades et les envolées de l'esprit. Par exemple, on peut observer les variations qu'il est possible de faire à partir d'une simple idée, puisque Musil, comme en science, met chaque idée à l'épreuve et tente d'en extirper tout ce qu'elle a à révéler dans le contexte dans lequel il

la pose. En fait, Musil contrôle, comme dans un laboratoire, les paramètres des expérimentations qu'il fait subir aux idées, ce qui lui permet en quelque sorte de s'assurer que toutes les possibilités ont été envisagées à partir d'une idée avant de passer à une autre. Comme le remarque fort justement Bouveresse, l'essai peut, « dans un contexte qui n'est pas celui de la vie réelle et précisément parce qu'il n'est pas celui de la vie réelle, faire agir des hommes qui sont sans caractère, sans logique et d'une certaine façon sans morale »⁸. Il est alors possible de voir comment se comportent les « qualités » ou encore « l'absence de qualités » de chacun des personnages dans un contexte donné. En fait, bien plus que les personnages, qui deviennent dans *L'Homme sans qualités* le support des idées davantage que des personnages à part entière, les idées sont importantes et font voyager le lecteur dans toutes sortes de directions. Ce style d'écriture laisse une grande place aux expériences de pensée, ce qui fut d'ailleurs reproché à son auteur par certains critiques littéraires. Selon nous cependant, ces critiques ratent leur cible à partir du moment où l'on considère *L'Homme sans qualités* autant comme un essai que comme un roman. En fait, c'est précisément parce que nous considérons cette œuvre comme un essai que nous nous permettons de l'importer pour un temps en philosophie, et, au point de vue de la morale, de nous en inspirer.

Le mode le l'hypothèse

Selon nous, la bonne façon de concevoir l'utopie de l'essayisme est de la considérer comme une démarche visant à utiliser toutes les ressources dont nous disposons pour inventer des solutions possibles à des problèmes actuels. Cette ouverture à de nouvelles possibilités de signification du réel peut, c'est du moins l'avis de l'auteur de *L'Homme sans qualités*, nous apprendre deux ou trois choses sur notre monde. L'utopie de l'essayisme n'est en effet ni plus ni moins qu'une ouverture au possible, à une vie sur le mode de l'hypothèse. Comme l'écrit Bouveresse :

« La vie hypothétique, c'est la vie accompagnée du pressentiment qu'aucun ordre n'est stable et définitif et aucune personne, aucune forme, aucun principe ne sont sûrs. Un homme qui vit de cette façon est comme un savant qui sait

⁸ Bouveresse, Jacques, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, p. 392.

rester libre à l'égard des faits qui voudraient l'induire à croire trop précipitamment en eux ».⁹

Cette ouverture, Musil la qualifie de « sens du possible », c'est-à-dire qu'il la conçoit comme « la faculté de penser à tout ce qui pourrait être “aussi bien” et de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas » (HSQ, I, 17). S'il n'existait que des « hommes du réel », toujours les mêmes possibilités se reproduiraient.

Le sens du réel renvoie à des domaines où la connaissance est exprimée de manière objective et univoque, comme c'est le cas en science par exemple. Pour revoir la signification que nous donnons à notre monde, Musil propose plutôt une approche qui ne dénigre pas le savoir objectif mais qui, contrairement à ce qui se passe dans les sciences exactes, peut tenir compte de plusieurs points de vue concurrents à la fois. C'est dans cet esprit que le sens du possible musilien chapeaute une manière de concevoir le monde qui ne voit dans ce dernier aucun ordre stable ni définitif. Musil se sert ici du décloisonnement de Mach comme d'un pivot épistémologique et il nous renvoie à une forme d'anti-réalisme, à un phénoménisme, pour penser l'expérience. Mentionnons toutefois que Musil ne prône pas une forme de relativisme ou de constructivisme radical, mais qu'il cherche simplement à explorer des dimensions du sens qui, bien qu'elles ne soient pas aussi solidement ancrées dans le monde des faits que le sont les assertions de la philosophie par exemple, comportent elles aussi une dimension cognitive. Comme le révèle ce passage de *L'Homme sans qualités*, on a plutôt affaire ici à deux faces d'un même processus :

« “ Parmi les relations les plus simples, une expression bien connue évoque ce phénomène, c'est *la peur vous court par tout le corps* : on pourrait dire aussi bien, en effet, que *le corps vous fait courir dans la peur*. C'est sur cette deuxième expression que repose, par exemple, la différence entre *figé d'effroi* et *flageolant de peur*. Ce qui est affirmé là du plus simple mouvement expressif peut l'être aussi de l'action affective dans toute son étendue : ainsi, le sentiment ne se modifie-t-il pas seulement à la suite de l'action qu'il entraîne ; mais dès cette action qui le reçoit, le reproduit et le modifie à sa manière, de sorte qu'ils se façonnent et se consolident mutuellement. C'est de la même façon que s'engrènent avec le sentiment les pensées, les désirs et les impulsions de quelque espèce que ce soit. ”

“ Bien entendu, une relation de ce genre suppose une différence entre les divers éléments de l'engrenage : ceux-ci doivent se relayer par degrés à la direction, de sorte que c'est tantôt le sentiment, tantôt l'acte, tantôt une décision, un doute, une pensée qui l'emporte, qui prend la direction, apportant une contribution qui fait

⁹ *Ibid.*, p. 408.

progresser l'ensemble dans une orientation commune. Ainsi se complète l'idée d'une mise en forme et d'une consolidation réciproques » (HSQ, II, 494).

Lorsque Musil souhaite voir le monde passer du domaine des faits à celui du possible, c'est, croyons-nous, d'une forme d'indétermination de la règle qui régit l'intellect et les sentiments qu'il veut profiter. Selon lui, lorsqu'il imagine, lorsqu'il agit, sent, veut, etc., le sujet ne fait pas à proprement parler appel à son *intérieurité* mais aux mêmes ressources et aux mêmes capacités que lorsqu'il pense. Le fait de penser, pour Musil, ne comporte pas deux racines : une intérieure qui serait consacrée à ce qui relève de la subjectivité et l'autre extérieure qui se consacrerait au savoir objectif, mais bien une seule et même aptitude. Dans ce contexte, le sens du possible décrit la manière dont il est possible d'utiliser enfin son entendement dans le domaine de l'imaginaire, de même que de l'imagination dans le domaine de la pensée rigoureuse, dans le but de trouver des solutions à des problèmes qui demandent précisément une bonne dose d'imagination pour que nous entrevoyions comment on pourrait y répondre convenablement. En fait, le sens du possible constitue l'esprit de la méthode utilisée par Musil pour réunir enfin ce qui, dans une même expérience, diffère plus en degré qu'en nature. Or, ce que Musil constate, c'est que le sens du possible n'a malheureusement pas encore été intégré à nos habitudes de pensée :

« On voit que les conséquences de cette disposition créatrice peuvent être remarquables ; malheureusement, il n'est pas rare qu'elles fassent apparaître faux ce que les hommes admirent et licite ce qu'ils interdisent, ou indifférents l'un et l'autre... Ces hommes du possible vivent, comme on dit ici, dans une trame plus fine, trame de fumée, d'imagination, de rêveries et de subjonctifs ; quand on découvre des tendances de ce genre chez un enfant, on s'empresse de les lui faire passer, on lui dit que ces gens sont des rêveurs, des extravagants, des faibles, d'éternels mécontents qui savent tout mieux que les autres » (HSQ, I, 18).

Musil croyait que la fiction et, à travers elle, l'imagination étaient aptes à transformer la réalité. Citons encore un extrait du chapitre quatre de *L'Homme sans qualités* qui est des plus révélateurs à ce sujet :

« Quand on veut les louer au contraire, on dit de ces fous qu'ils sont des idéalistes, mais il est clair que l'on ne définit jamais ainsi leur variété inférieure, ceux qui ne peuvent saisir le réel ou l'évitent piteusement, ceux chez qui, par conséquent, le manque de sens du réel est une véritable déficience. Néanmoins, le possible ne comprend pas seulement les rêves des neurasthéniques, mais aussi les desseins encore en sommeil de Dieu. Un événement et une vérité possibles ne sont pas égaux à un événement et à une vérité réels moins la valeur "réalité", mais

contiennent, selon leurs partisans du moins, quelque chose de très divin, un feu, une envolée, une volonté de bâtir, une utopie consciente qui, loin de redouter la réalité, la traite simplement comme une tâche et une invention perpétuelles. La terre n'est pas si vieille, après tout, et jamais, semble-t-il, elle ne fut dans un état aussi intéressant » (HSQ, I, 18).

Cet extrait illustre la méthode d'enquête propre à l'auteur de *L'Homme sans qualités*, méthode dont l'objet est ce qui est possible tout aussi bien que ce qui est réel. Cette méthode montre qu'il y a bien quelque chose comme une information ou, du moins, une inspiration, dans les expériences imaginaires, car le sens du possible ne renvoie aucunement à une dimension extraordinaire du sens et il demeure toujours, dans son exploration des limites, branché sur la réalité. Il faut bien comprendre que pour Musil l'essai, même s'il fait confiance à l'imagination pour créer des nouvelles formes, ne fait pas varier les formes aléatoirement dans la fiction. Contre « les gens qui nient les faits et appellent cela penser » (E, 372), Musil nous rappelle que « c'est la réalité qui éveille les possibilités et que vouloir le nier serait parfaitement absurde » (HSQ, I, 18). Ainsi, l'essayisme permet de tester les idées, non pas sans but, mais sans idée préconçue sur le résultat de ce qui est entrepris. L'esprit de l'essai est bien, en ce sens, celui du possible et non de l'improbable ou du farfelu.

Dans *L'Homme sans qualités*, c'est bien entendu Ulrich qui incarne le sens du possible, car il entreprend de vivre sur un mode qui le conduit à vivre sans savoir à quoi va aboutir ce qu'il entreprend, ce qui est, précisément, la méthode de l'essai. Ulrich possède l'indétermination assumée qu'il faut posséder ou, pour le dire autrement, il est l'exemple de ce qu'il ne faut pas posséder à l'intérieur pour être en mesure de réaliser de véritables performances éthiques. Dans le roman, ce personnage, plutôt que de faire appel à une morale toute faite, procède avec une méthode qui s'apparente à la méthode expérimentale. Ulrich, en effet, avant d'agir, procède à une évaluation de ce qui se présente à lui, de même qu'il utilise son entendement pour formuler des hypothèses, ainsi que son imagination pour imaginer ce qui pourrait être le cas, pour enfin vérifier ces hypothèses imaginaires dans le monde. Il tente en quelque sorte de vivre selon les principes de la science, soit d'être capable d'ajuster ses concepts à la réalité comme le préconisait Mach, et de vivre selon une éthique qui permet de s'ajuster à la vie qui se meut et se transforme. Cette performance éthique implique de ne pas faire appel à des concepts inopérants pour comprendre le réel, mais à formuler des

hypothèses à partir de ce que nous trouvons devant nous. Musil critique à plusieurs reprises dans *L'Homme sans qualités*, de même que dans ses *Essais*, le fait que, par habitude, par ignorance ou par paresse intellectuelle, l'homme moderne ne semble plus faire appel à son entendement pour comprendre ce qui lui arrive et se réfugie derrière des principes généraux qui ne réussissent pas à rendre compte de la subtile complexité de la signification de chaque moment particulier, comme en témoigne cet extrait:

« Tous les principes de la morale, confirma Ulrich, définissent une sorte d'état de rêve qui, pour peu qu'on essaie de l'enfermer dans des règles, s'évapore aussitôt !

Alors, somme toute, il n'y a plus ni Bien ni Mal, seulement la foi... ou le doute ! » s'écria Agathe qui semblait comprendre parfaitement, maintenant, l'état premier, autonome et puissant, de la foi, et non moins parfaitement sa dégradation dans la morale, cette perte dont son frère lui avait parlé quand il disait que la foi ne pouvait être vieille d'une heure » (HSQ, II, 100).

Quand Musil dit que « la foi ne peut pas être vieille d'une heure », il veut dire que certaines circonstances nécessitent, pour avoir un sens, la souplesse du moment présent. L'attitude d'Ulrich de ne jamais accorder sa croyance aux phénomènes que momentanément illustre bien le passage que veut faire prendre Musil à l'éthique : délaisser les recettes toutes faites pour adopter une façon de faire qui repose sur la motivation et les pensées vivantes. C'est ainsi que l'utopie de l'essayisme cherche, à travers un renouvellement de l'éthique, à rattacher au Moi les expériences auxquelles il est le seul à pouvoir donner un sens. Il s'agit en effet pour l'essayiste de vivre les expériences d'une façon éthique, c'est-à-dire, au sens où le comprend Musil, de faire signifier les phénomènes de manière à laisser le monde s'imprégner en lui. Dans ces circonstances, le Moi, compris comme étant le lieu des rapports entre l'extérieur et l'intérieur, constitue ce qui donne une signification nouvelle au monde à la lumière de cet incessant mouvement d'aller et retour. Nous ne pouvons nous empêcher de citer encore une fois Musil à ce sujet:

« De telles constatations nous conduisent donc à ne plus voir dans la norme morale l'immobilité figée d'un règlement, mais un mouvant équilibre qui exige à tout instant que l'on travaille à le renouveler. On commence à considérer de plus en plus souvent comme le fait d'un esprit borné d'assigner pour caractère à un homme une tendance à la répétition acquise involontairement, pour rendre ensuite son caractère responsable de ses mêmes répétitions. On apprend à reconnaître quels échanges se font entre le dedans et le dehors, et c'est précisément par la compréhension de ce qu'il y a d'impersonnel dans l'homme qu'on a fait de nouvelles découvertes sur la personnalité, sur certains types de comportements fondamentaux, sur l'instinct de la construction du Moi qui, comme l'instinct de la

construction du nid chez les oiseaux, bâtit son Moi de toutes espèces de matériaux, selon une ou deux méthodes toujours identiques » (HQS, I, 303).

Musil ne veut pas donner davantage de détermination au Moi que celle d'une forme de processus à l'aide duquel nous comprenons le monde et qui se transforme, au cours d'une vie, au fil de l'expérience. Le Moi tel que le conçoit Musil, c'est une manière de faire signifier le monde. Mach croyait que, une fois nos représentations débarrassées du Moi, nous serions plus sensibles aux autres puisque nous ne donnerions pas plus d'importance qu'il n'en faut à notre Moi personnel, de même qu'à celui des autres. Bien que le projet de Musil s'accorde avec le souhait de Mach de voir s'opérer un grand ménage dans nos conceptions du monde, il ne croit pas qu'il faille aller aussi loin que le physicien dans la démolition des conceptions du Moi pour que cette opération de nettoyage ait lieu. Dans son grand roman, il montre que la tentative qui a été faite pour se débarrasser complètement de la subjectivité dans l'élaboration de nos concepts contribue à produire un monde désincarné, déshumanisé, puisque désobjectivé. Il est vrai qu'il est temps, selon lui, de se débarrasser d'une conception subjectiviste de l'intériorité, mais il ne faut pas pour autant « jeter le bébé avec l'eau du bain » et adopter un point de vue radical qui rejette toute référence à la subjectivité. Selon lui, une forme de subjectivité procédurale, relationnelle et fonctionnelle est nécessaire à l'expérience authentiquement vécue. Ainsi, le sens du *sauvetage* musilien réside dans la nécessité de laisser *vivre* en quelque sorte sous une forme minimale le Moi, pour que ce dernier demeure toujours capable de donner un *sens* aux événements du monde.

Ce qui, selon Musil, résiste à l'*insauvabilité* du Moi, c'est ce qui touche la responsabilité et le domaine du Bien en général. En fait, il cherche à savoir comment, désormais, il est possible d'accorder une valeur à une chose, si tout ce qui existe ce sont des qualités éparses qui « se promènent seules dans le monde »? Une certaine continuité du Moi lui paraît essentielle à la définition des sentiments. Mais il faut se rappeler que pour lui, comme pour Wittgenstein, le monde des sentiments est un monde qui n'existe que sur un mode relationnel et que l'intériorité, sans langage pour lui donner forme, ou sans un « moule » dans les termes de Musil, n'est pas quelque chose qui soit sensé. L'intériorité ne serait rien sans une structure intellectuelle qui nous permette d'*interpréter* l'information que

nous révèlent les sentiments. En ce sens, la subjectivité peut nous apprendre quelque chose sur le monde, pourvu qu'on lui permette d'exprimer correctement ce qu'elle a à dire. Les sentiments possèdent donc chez Musil une dimension cognitive, de même qu'ils peuvent, si nous les considérons correctement, faire signifier le monde d'une manière différente que le font les pensées qui relèvent uniquement de la dimension ratioïde de la pensée. En fait, là où Mach ne voyait pas la pertinence de la libre fabrication de concepts dans le domaine de la pensée rigoureuse, Musil voit au contraire dans la réconciliation de toutes les dimensions de nos pensées la possibilité de faire signifier différemment le monde et il mise sur une revalorisation du caractère *dynamique* de l'éthique pour y parvenir.

Lorsqu'il parle d'amorphisme humain, Musil veut souligner le fait que cette manière de faire signifier le monde, bien qu'elle soit nécessaire à ce qu'il y ait un monde, ne possède pas de formes prédéterminées. Le Moi, en fin de compte, est toujours une matière qui demande à prendre forme. En ce sens, l'essai permet ni plus ni moins à Musil d'« inventer l'intériorité » car, comme nous le mentionnions plus haut, nul ne sait justement à quoi va aboutir un essai. C'est un processus ouvert, une enquête, une façon d'attribuer un sens au monde qui ne s'arrête jamais, qui est en constante recherche de questions comme de réponses. C'est pour créer des formes nouvelles que Musil se sert de l'essai, c'est-à-dire pour expérimenter ce qui pourrait être fait, pour qu'ensuite, peut-être, nous ajustions nos concepts à une réalité qui, depuis Mach, a changé d'aspect. Et dans ces circonstances, *L'Homme sans qualités* représente de façon exemplaire la façon dont il est possible, en pensée, de faire varier les phénomènes avec virtuosité tout en ne négligeant en aucun cas la rigueur.

La grande idée de Musil est ainsi d'utiliser l'essai pour imaginer un monde qui tienne compte du fait que les possibilités de signification du réel sont plus grande que ce que l'on pense immédiatement. L'écrivain souhaite, en quelque sorte, pour le dire avec les mots de Wittgenstein, qu'il y ait enfin à notre disposition des jeux de langage plus adaptés aux possibilités offertes par un réel libéré de la superstition du *Concept*. Cette libération théorique du *Concept* constitue l'essentiel de l'utopie de l'essayisme, soit, plutôt qu'une tentative de définition de l'essence d'une chose, la prise en considération du caractère indéterminé et

complexe du réel. Selon Manfred Frank :

« [...] le concept, dont l'application sert à ordonner les données de l'expérience et les structures selon des lois, n'est jamais capable de saisir la multitude des expériences possibles qui "traversent la formule comme une passoire". Musil se sert positivement de ce "manque" d'où il tire "une capacité de variation infinie" (et incontrôlable) ».¹⁰

Pour mieux comprendre cette démarche entreprise par Musil, nous allons maintenant explorer la question de l'intériorité chez Wittgenstein, avec qui, à notre avis, l'écrivain partage une même communauté d'esprit quant au sens à donner à la *thérapie* que devrait suivre le sujet moderne. Wittgenstein nous permettra de comprendre plus précisément la pensée de Musil, et de le voir peut-être enfin vraiment, d'une façon plus explicite que nous l'avons fait jusqu'à maintenant, comme un philosophe.

¹⁰ Manfred Frank, « L'absence de "qualités" à la lumière de l'épistémologie, de l'esthétique et de la mythologie », *Revue d'Esthétique*, p. 107

Chapitre 4

« Les hommes d'aujourd'hui croient que les savants sont là pour leur donner un enseignement, les poètes, les musiciens, etc. pour les réjouir. Que ces derniers aient quelque chose à leur enseigner, cela ne leur vient pas à l'esprit ».

Wittgenstein, Ludwig, *Remarques mêlées*

L'intériorité selon Wittgenstein

Wittgenstein examine la question du sujet de la même manière que Mach et Musil, c'est-à-dire en démystifiant l'objet de ses réflexions plutôt qu'en ajoutant un chapitre à la mythologie qu'il inspire. Chacun à sa manière, Mach, Musil et Wittgenstein s'entendent sur l'idée que ce n'est qu'à partir du moment où l'on sera capable de débarrasser l'intériorité de ses *mauvais plis* qu'il sera possible d'enfin voir clair dans le brouillard qui entoure le rapport entre le Moi et le monde. Nous ne procédons pas dans ce chapitre à une comparaison systématique de toutes les ressemblances qu'il est possible de relever entre ces trois auteurs sur cette question et nous insistons plutôt sur certains points qui nous semblent particulièrement parlants. Nous insistons tout particulièrement sur le fait que, malgré qu'ils ont suivis des chemins différents, le philosophe, le savant et l'écrivain tirent sensiblement les mêmes conclusions à partir de leurs investigations respectives, à savoir que la spéculation faite à propos d'une sorte de « for intérieur » est responsable de diverses formes de « crampes mentales ». Les trois hommes constatent en effet que plusieurs problèmes auxquels fait face l'homme moderne résultent d'une conception du monde défectueuse et ils s'aperçoivent que le fait que ce même sujet ignore que la source de ses maux se trouve dans le mauvais usage qu'il fait de la pensée est un facteur aggravant et ne laisse pas présager que ses crampes soient près de passer.

Dans le but de démythifier nos représentations du monde, Ernst Mach s'est engagé dans l'analyse logique des résultats scientifiques et sa démarche historico-critique l'amène à retracer l'origine de nos concepts, montrant ainsi leur caractère arbitraire et construit. En ce qui concerne la façon dont nous nous représentons le monde, nous sommes victimes, selon lui, de notre habitude de postuler un Moi comme sujet de la connaissance. Le physicien, en n'accordant aucune fixité à ce sujet de la connaissance, a amorcé une grande entreprise de démolition des conceptions du Moi qui eut, comme nous l'avons vu au chapitre deux, des répercussions en Autriche-Hongrie comme nulle part ailleurs. Nous avons aussi vu au chapitre un que dans *L'Analyse des sensations*, la frontière entre le Moi et le monde n'est pas étanche et qu'il est naïf, selon le physicien, de penser qu'il est possible de tracer une ligne définitive entre les éléments que l'on attribue à la conscience et ceux que l'on assigne habituellement à l'environnement. Dans l'épistémologie machienne, seuls diffèrent les modes de liaison entre les éléments, ces derniers étant les uniques constituants de ce qu'on appelle communément le monde *intérieur* et le monde *extérieur*. Chez Mach, le Moi demeure mais, comme toute autre théorie scientifique, en tant que nécessité d'une fiction logique pour penser l'expérience.

Nous avons vu que, comme le physicien, Musil n'accorde aucun caractère nécessaire au monde réel et que c'est pourquoi il conçoit le « sens du possible » comme constituant pour le sujet une possibilité nouvelle de se représenter le monde d'une façon qui tienne compte de son caractère indéterminé. Cette ouverture au possible constitue en fin de compte la source de l'attitude expérimentale que devrait adopter tout sujet cherchant à faire signifier le monde d'une façon plus adéquate que ce que Musil constate autour de lui. Pour soulager ce sujet tourmenté, nous verrons que Wittgenstein opère un changement de cap qui, s'il n'a pas réglé tous les problèmes de la philosophie comme il le souhaitait, créa tout de même une onde de choc qui éclaira d'une lumière nouvelle certains problèmes fondamentaux, notamment celui du rapport entre la pensée et le langage. L'auteur du *Tractatus* a en effet constaté qu'un de ces domaines où la lumière n'entre que très peu fréquemment est celui de l'intériorité, si souvent abandonné aux extrémistes, que ce soient ceux de l'introspection ou du behaviorisme. Les nombreuses réflexions de Wittgenstein sur le sujet constituent en fait une véritable dénonciation du mauvais usage que l'on fait de la pensée lorsqu'elle se frotte à un

objet aussi complexe et aussi familier.

La première grande leçon que va tirer Wittgenstein de la façon *désincarnée* de rendre compte du monde qui commençait à s'imposer à l'époque est la nécessité d'une fiction logique pour penser l'expérience. La plus importante des convergences entre nos trois auteurs concerne en effet la façon dont ils comprennent le fonctionnement même du langage, et l'idée qui lui est rattachée que posséder un langage revient à se créer des images de la réalité. Dans la première partie de ce chapitre, nous suivrons Wittgenstein qui, comme Musil, pour tenter de retrouver l'être intérieur dissous par l'époque de la science, et exalté par la philosophie introspectionniste, nous dirige vers des pistes de solutions qui nous conduisent ailleurs que dans les grands courants philosophiques de l'époque.

Le langage s'est développé, selon Wittgenstein, d'une manière telle qu'il possède ses propres règles internes dans lesquelles, pour ainsi dire, nous baignons et il est possible, selon le philosophe, de comprendre ces règles sans faire référence à un monde qui lui serait antérieur. Le sujet « fonctionne » lui aussi de cette manière, au sens où il est ici considéré davantage comme une fiction logique que comme une entité en soi. La pensée de Wittgenstein a été qualifiée de « sans sujet », car elle débouche sur un sujet conçu comme ne faisant pas partie du monde des faits ni comme étant essentiel à la description de celui-ci. Chez Wittgenstein, c'est précisément cet état d'inachèvement chronique, cette « absence de qualités » inhérente au sujet qui est la source d'une interaction plus adéquate entre l'intériorité et l'extériorité. C'est pourquoi, à la suite de ce que nous connaissons déjà sur l'*insauvabilité* du Moi machien, pour mieux faire ressortir les pistes de solutions mises en place par Musil sur cette question, nous traiterons dans ce chapitre du Moi chez Wittgenstein, qu'il décrit comme étant une fiction nécessaire à ce qu'il y ait un monde. La notion de règle, ainsi que celle d'usage, nous seront ici utiles pour rendre explicite ce que Wittgenstein, Mach et Musil n'attribuaient ni au Moi, ni à l'environnement, mais à la relation entre eux. En fait, ici comme chez Musil, on sauve le Moi malgré le fait que l'on ne sauve pas ses qualités.

La deuxième partie de ce chapitre sera consacrée à la deuxième grande influence de

Mach sur les idées de son temps, soit à la critique qu'il fait de la loi de la causalité. On a vu que la causalité est pour Mach une manière de voir les choses qui provient de l'habitude que nous avons de postuler une continuité dans ce qui nous apparaît. On a vu aussi que cette critique est partagée par Musil, qui voit en la causalité une façon réductrice de concevoir la succession des phénomènes, de même qu'une tentative de se soustraire à la pluralité des significations qu'il est possible de donner à nos actions. Ce changement de registre, qui nous amène du sens du « réel » à celui du « possible » en ce qui concerne la représentation que nous nous faisons de la réalité, crée pour l'écrivain une ouverture à la « motivation » et aux « pensées vivantes », c'est-à-dire à une façon sentie et authentique de vivre. Plutôt que de faire les choses de manière « causale », c'est-à-dire irréfléchie et indifférente, Wittgenstein est, comme Mach et Musil, convaincu qu'il faut davantage faire appel à un *sujet de la volonté* qu'à un *sujet de la connaissance* pour comprendre l'interaction entre le sujet et le monde. La causalité, comme le dit Wittgenstein à la proposition 6.32 du *Tractatus*, « n'est pas une loi, mais la forme d'une loi », et dans le même esprit que Musil, il interprète ce désenclavement de la nécessité comme une ouverture à la création et à l'imagination dans notre rapport à la réalité.

Ce que nous cherchons ici à montrer, c'est qu'au-delà des distinctions philosophiques qu'il élabore, l'intention de Wittgenstein est ni plus ni moins que de donner un visage différent au monde. Comme Musil, Wittgenstein croyait que les choses les plus importantes dans l'existence sont celles qui résistent aux explications de la science, ce qui explique sans doute pourquoi il a accordé aux énoncés métaphysiques, éthiques et esthétiques une très grande valeur, au grand dam des positivistes du Cercle de Vienne. Wittgenstein ne s'intéressa toutefois pas à ces questions comme on avait coutume de le faire en philosophie ou même en psychologie, mais plutôt en prenant ces problèmes à rebours, en essayant de comprendre à quelle partie de l'homme elles s'adressent, et surtout quelles actions elles inspirent. En fait, loin d'être satisfaits des définitions qu'ils avaient sous la main pour donner forme à l'homme moderne, et après que Mach a en quelque sorte brouillé les cartes du jeu qui le concerne, Musil et Wittgenstein ont choisi d'inventer un Moi qui pourrait enfin agir vraiment et correctement dans le monde. La thérapie que les trois hommes prescrivent au sujet comporte en effet une dimension éthique importante, que l'on verra se profiler au fil du texte.

« L'absence de qualités », le vrai visage de l'intériorité

La représentation chez Wittgenstein

Lorsque nous disons que Mach, Musil et Wittgenstein se *ressemblent*, c'est en grande partie parce qu'ils conçoivent la représentation comme étant une création d'images des faits à partir d'une forme de dépendance fonctionnelle. Rappelons-nous à ce sujet que, pour Mach, c'est la fonction recherchée qui fait que nous organisons les éléments atomiques en un complexe d'éléments que nous nommons sensation. Dans *L'Analyse des sensations*, il donne plusieurs exemples de cela lorsqu'il décrit comment les éléments A, B, C... qui décrivent les corps, K, L, M... qui décrivent notre propre corps et α , β , χ ... qui renvoient à la volonté, aux souvenirs. Ces trois façons de décrire les composantes de la sensation s'associent les unes aux autres selon le but poursuivi par l'organisme. Selon lui, la différence entre l'apparence et la réalité n'a pas de sens d'un point de vue scientifique, car le monde n'est constitué que de nos sensations, en ce qu'elles mettent en relation les éléments du monde pour qu'ils prennent une signification pour nous.

Wittgenstein s'inscrit dans la même voie que celle de l'approche phénoméniste de Mach et tente de penser le monde en gardant présente à l'esprit l'idée que le monde tel que nous le comprenons n'est pas le monde tel qu'il est indépendamment de nous. Il s'aperçoit du même coup qu'au fond cela n'a pas réellement d'importance, puisque le monde des phénomènes est, au sens strict, le seul monde que nous comprenions. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, c'est le lien entre ce qui est matériel et ce qui est conceptuel qui rend problématique la théorie des éléments de Mach. Cette question intéressa beaucoup Wittgenstein: comment en effet le langage (ou la pensée) peut-il s'accrocher à la réalité? Ce que cherche Wittgenstein c'est de comprendre comment, par le biais du langage, nous réussissons à nous former des images qui constituent l'essentiel de ce que nous considérons, en tant que sujet, être le monde. La réponse à cette question selon le *Tractatus* prendrait à peu près cette forme, à savoir que c'est la pensée elle-même qui constitue le trait d'union entre les propositions et les états de choses. Nous vivons en quelque sorte *dans* les signes,

dont nous avons absolument besoin pour nous représenter le monde, en ce qu'ils permettent de modeler pour ainsi dire les objets du monde en faits. Les signes permettent de tracer de l'intérieur le domaine des faits, ou pour le dire autrement, de tracer les limites du monde, comme il est dit en 1.1 « Le monde est l'ensemble des faits, non pas des choses ». En ce sens, la façon dont nous vivons implique un rapport entre l'intérieur et l'extérieur sans cesse médiatisé par le langage. Comme Musil, l'auteur du *Tractatus* croit que nous sommes, dans notre rapport avec le monde, des narrateurs:

« La plupart des hommes sont, dans leur rapport fondamental avec eux-mêmes, des narrateurs. Ils n'aiment pas la poésie, ou seulement par moments. Même si quelques " parce que " et " pour que " se mêlent ici et là au fil de la vie, ils n'en ont pas moins en horreur toute réflexion qui tente d'aller au-delà. Ils aiment la succession bien réglée des faits parce qu'elle a toutes les apparences de la nécessité, et l'impression que leur vie suit un " cours " est pour eux comme un abri dans le chaos. Ulrich s'apercevait maintenant qu'il avait perdu le sens de cette narration primitive à quoi notre vie privée reste encore attachée bien que tout, dans la vie publique, ait déjà échappé à la narration et, loin de suivre un fil, s'étale sur une surface subtilement entre-tissée » (HSQ, I, 776).

Au cours de cette *narration* bien particulière, les images que nous nous faisons du monde lorsque nous nous le représentons peuvent prendre plusieurs formes, puisque, selon Wittgenstein, la seule nécessité qui fait que nous nous créons certaines images plutôt que certaines autres tient à une habitude que nous avons prise, au fil du temps et du développement des cultures, de voir les choses d'une façon plutôt que d'une autre¹. Cette habitude de comprendre le monde d'une certaine manière prend la forme de constantes qui ont une structure propre, au sens qu'elles constituent ce qu'est pour nous le monde, et qu'elles ne sont pas les substituts de quelque chose qui existe par ailleurs dans la réalité. En ce sens, pour que le sujet et le monde puissent *se comprendre*, ils doivent partager la même forme de représentation, au sens où, selon la proposition 2.174 du *Tractatus* « L'image cependant ne saurait se présenter en dehors de sa forme de représentation » ou, comme l'exprime d'une façon plus précise encore la proposition 2.18, « Ce que chaque image, de quelque sorte que ce soit, doit avoir de commun avec la réalité, pour absolument pouvoir la représenter — justement ou faussement — c'est la forme logique, c'est-à-dire la forme de la réalité ». Ainsi le monde, notre monde, de même que la pensée, puisque tout passe par elle, ne peuvent se

¹ Voir à ce sujet les *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*.

présenter sous une autre forme que sous une forme logique, ce que laisse sous-entendre la proposition 3 du *Tractatus*, « L'image logique des faits constitue la pensée ». Il est alors vain de parler d'une réalité qui existerait indépendamment de la pensée puisque de toute façon, nous ne pourrions pas la concevoir, ce que rapporte la proposition 4.12 :

« La proposition peut représenter la réalité totale, mais elle ne peut représenter ce qu'il faut qu'elle ait en commun avec la réalité pour pouvoir la représenter – la forme logique. Pour pouvoir représenter le forme logique il faudrait que nous puissions nous situer avec la proposition en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde ».

En ce sens, l'ontologie du *Tractatus* est transcendantale, car il s'agit d'une construction logique nécessaire pour penser l'expérience, alors que l'expérience elle, comme toute pensée, est au contraire la contingence même. Il n'est pas nécessaire que le monde prenne une forme prédéterminée pour que nous puissions nous le représenter, mais ce qui est nécessaire, c'est qu'il prenne effectivement une forme que nous puissions comprendre. Un dessin, représentant par exemple un oiseau perché sur la branche d'un arbre, représente la réalité avec ses moyens, sur la base de certaines conventions, du point de vue d'une certaine *forme de la représentation*. Le dessin n'est pas obligé de posséder les mêmes propriétés que l'oiseau : ces deux objets doivent seulement partager, *au moins sous un certain angle*, une forme commune. Ainsi, voir qu'un objet A représente un objet B d'un certain point de vue revient à dire que lorsqu'on suit une certaine règle, A représente B. Quiconque ne comprendrait pas la règle qui fait en sorte que cette représentation ait lieu ne pourra voir dans cette relation une représentation puisqu'il n'appartient pas à l'objet A de représenter l'objet B. Plus précisément, pour qu'il y ait représentation, deux choses doivent être respectées : la forme logique et la connaissance des règles qui font en sorte qu'une chose puisse être considérée comme la représentation d'une autre. Une image peut en effet être la représentation d'à peu près n'importe quoi si elle respecte ces deux conditions. Cette façon de *tenir lieu de* décrit la façon dont le langage, et à travers lui la pensée, fonctionne.

La pensée, selon ce modèle, constitue un système de représentation ouvert, car bien qu'elle doive partager avec le monde la même forme, elle s'ouvre sur de vastes possibilités en ce qui concerne les associations qu'il est possible de faire au sein de cette forme logique. Ces possibilités découlent du fonctionnement même du langage, car bien qu'elle soit toujours

en contact avec les objets de l'expérience, qui constituent toujours l'ultime référence du langage, ce n'est pas en vertu de la référence à un monde objectif que la proposition signifie quelque chose pour nous. Si le Wittgenstein du *Tractatus* concevait déjà la difficulté de faire signifier les faits en vertu de leur correspondance avec la réalité, le Wittgenstein *deuxième manière* abandonne complètement l'idée d'un langage qui décrirait la façon dont les choses sont en dehors de leur contexte, tel que le montre le paragraphe 43 des *Recherches* : « Pour une *large* classe des cas où il est utilisé — mais non pour *tous* — le mot « signification » peut être expliqué de la façon suivante : La signification d'un mot est son emploi dans le langage ».

Lorsque nous pensons, nous nous formons des représentations à partir des objets que nous trouvons devant nous. Pour Wittgenstein, « voir », c'est toujours « voir comme », c'est-à-dire suivre une règle selon laquelle certains aspects d'un objet peuvent être compris de telle manière qu'ils aient pour nous un sens. Pour reprendre l'exemple de l'oiseau, ce qui fait que nous voyons un dessin d'oiseau comme un oiseau dépend d'une règle qui fait en sorte que nous le voyons ainsi. En fait, il peut s'agir d'un dessin qui ressemble effectivement à une sorte d'oiseau, mais il peut aussi s'agir d'un simple cercle posé sur un trait horizontal. Le fait que le dessin *ressemble* à un oiseau, et que l'arbre *ressemble* à un arbre, n'a pas d'importance selon la façon dont Wittgenstein conçoit la représentation. Ce qui importe, c'est que nous voyons le cercle *comme* un oiseau et le trait horizontal *comme* une branche, alors que ce que notre œil perçoit, c'est bien un cercle et un trait de crayon. Les règles que nous suivons collectivement révèlent ainsi le *visage* de notre culture, au sens où, si dans le monde qui est le nôtre, les oiseaux ne se posaient pas sur les branches des arbres, il serait impossible pour nous de penser spontanément à un oiseau sur une branche lorsque nous voyons le dessin d'un cercle sur un trait horizontal.

Les règles ne possèdent pas de pouvoir causal chez Wittgenstein. Il demeure toujours une part d'indétermination qui permet la création de la signification selon les différents jeux de langage. L'exemple de l'oiseau nous permet en effet de constater que la représentation est plutôt créative qu'imitative, puisque l'image que nous nous formons du monde sera différente selon les règles qui régissent la capacité que nous avons d'être sensibles aux aspects. En fait,

nous ne sommes sensibles *qu'*aux aspects des choses puisque, pour Wittgenstein comme pour Musil et Mach, il n'y a pas d'arrière-monde. L'aspect d'une chose est dans ce contexte ce qui fait d'elle ce qu'elle est et ce qui la distingue des autres. Pour reprendre le très utilisé exemple du canard-lapin, selon Wittgenstein, ce qui fait que je vois le dessin de Jastrow tantôt comme un lapin et tantôt comme un canard n'est pas inscrit dans la perception de l'objet, ni dans l'objet lui-même. Il est difficile, voire impossible de prédire quand et sous quelles conditions c'est le lapin qui s'imposera à moi, plutôt que le canard. Lorsque Wittgenstein dit que les mots ont un *visage*, c'est l'idée de l'indissociabilité de l'aspect de l'objet et de la représentation que nous en avons qui est évoquée. Ce que Wittgenstein, comme Musil, voit dans la représentation dépasse la sensation et ne peut se résumer à la simple configuration d'éléments sous la forme de sensations. Là où Mach ne voyait que des complexes d'éléments agencés sur une base fonctionnelle, ils remarquent qu'une forme d'imprévisibilité est impliquée dans le fait de voir. Mentionnons toutefois que Mach, dans une moindre mesure que Musil et Wittgenstein, était déjà à l'époque de *L'Analyse des sensations* sympathique à l'idée que nos représentations soient en quelque sorte indéterminées, puisque c'est lui qui a rappelé à l'ordre le monde scientifique au sujet de l'*imprévisibilité* de ses affirmations. Il dit en effet qu'il est possible de dégager des règles qui gouvernent la pensée, mais que ces règles possibles ne sont pas des règles qui font partie d'un système de règles déjà établi. Musil et Wittgenstein poussent plus loin l'idée d'indétermination et l'inscrivent au sein de la représentation elle-même. Par exemple, il n'y a pas, selon Wittgenstein, de système dans lequel s'insèrent les règles du langage et il n'existe pas non plus de supermécanisme ni de règle des règles qui unit la proposition et ce qui la vérifie. La règle qui régit nos usages est alors indéterminée, car elle ne couvre pas tous les paramètres de son application. Objectivement, nous pouvons décrire chaque objet, mais ce qui échappe à la description objective, c'est que nous sommes sensibles à certains aspects plutôt qu'à d'autres. Comme le dit Cometti, « la dimension pragmatique des jeux de langage ne pourrait s'accorder avec une conception mécanique et aveugle de la règle »². On ne peut en effet attribuer un rôle causal à la règle, puisqu'il faudrait une règle qui dicte toutes les applications de la règle, et une autre règle qui dicte toutes les applications de cette nouvelle

² Cometti, Jean-Pierre, *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, p. 121.

règle, et ainsi de suite. Les règles qui gouvernent les jeux de langage dépendent toujours du contexte de réalisation des jeux en question.

Les *ressemblances de famille* permettent de voir ce qu'il y a d'imprévisible dans le langage. Prenons par exemple ce que Musil décrit dans *L'Homme sans qualités* comme étant la qualité, pour un objet quelconque, d'être de couleur blanche. Il suffit que deux choses qui n'ont à première vue rien de similaire possèdent en commun un tout petit aspect de rien du tout pour qu'en pensée on passe d'une chose à l'autre. Aussi la blancheur, qui n'a somme toute pas grand'chose à voir avec la nuit, les fleurs ou les armes, peut cependant nous rappeler ces objets, aussi disparates soient-ils :

« Tous les événements moraux avaient lieu à l'intérieur d'un champ de forces dont la constellation les chargeait de sens, et contenaient le bien et le mal comme un atome contient ses possibilités de combinaisons chimiques. Ils étaient, pour ainsi dire, cela même qu'ils devenaient, et de même que le mot " blanc " définit trois entités toutes différentes selon que la blancheur est en relation avec la nuit, les armes ou les fleurs, tous les événements moraux lui paraissaient être, dans leur signification, fonction d'autres événements. De la sorte naissait un système infini de rapports dans lequel on n'eût plus trouvé une seule de ces significations indépendantes telles que la vie ordinaire en accorde, dans une première et grossière approximation, aux actions et aux qualités dans ce système, ce qui avait l'apparence de la stabilité devenait le prétexte poreux de mille autres significations, ce qui se passait devenait le symbole de ce qui peut-être ne se passait pas, mais était deviné au travers, et l'homme conçu comme le résumé de ses possibilités, l'homme potentiel, le poème non écrit de la vie s'opposait à l'homme copie, à l'homme réalité, à l'homme caractère » (HSQ, I, 301).

Les jeux de langage possèdent une dimension pragmatique qui fait résider dans le contexte la signification et les conditions d'un usage correct du langage. Cette forme d'indétermination qui entoure la représentation est selon nous révélatrice de la conception de la subjectivité de Wittgenstein, en ce qu'elle laisse transparaître, à travers une manière imprévisible de réagir à ce qui est présenté devant elle, une certaine forme d'intériorité.

Le Je au temps des *Carnets* et du *Tractatus*

Traditionnellement, nous avons tendance à comprendre le Moi comme quelque chose

qui existe, au sens fort du terme, dans le monde, qui possède des qualités qui lui sont propres et auxquelles il rapporte le contenu de ses expériences. Ce Moi empirique, psychologique, appartenant au domaine des faits, est une incohérence selon le Wittgenstein du *Tractatus*. Selon lui, le Moi ne peut pas être un objet de l'expérience, comme en témoignent plusieurs de ses remarques, dont celle-ci, tirée des *Carnets*:

« Le Je philosophique, ce n'est pas l'homme, ni son corps, ni son âme avec des propriétés psychologiques, mais le sujet métaphysique, la frontière du monde (non l'une de ses parties). Mais le corps humain, en particulier *mon* corps, est une partie du monde parmi d'autres, parmi les animaux, les plantes, les pierres, etc. » (C, 153).

On peut comprendre de cette remarque que le corps, de même que le Moi de la psychologie ainsi que tous les objets de l'expérience, appartiennent au domaine de la contingence. Or le Moi dont parle Wittgenstein se distingue de celui de la psychologie, comme en témoigne la proposition 5.641 du *Tractatus*:

« Il y a donc réellement un sens dans lequel il peut être question d'un moi non-psychologique en philosophie.

Le moi apparaît en philosophie du fait que « le monde est mon propre monde ».

Le moi philosophique n'est pas l'homme, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont traite la psychologie, mais le sujet métaphysique, la limite – non pas une partie du monde ».

Ce Moi philosophique est ce à quoi se rapportent les actions, pensées, sensations qui sont les *miennes*. Ici le Je ne peut pas à la fois être la condition de possibilité de l'expérience et constituer un objet *de* l'expérience. Le sujet philosophique n'est donc pas une sensation, mais une condition de la sensation, comme l'exprime la proposition 5.64 du *Tractatus* : « Le Moi du solipsisme se rétrécit jusqu'à n'être plus qu'un point sans étendue, et il reste la réalité qui lui est coordonnée ». En tant que condition de la sensation, il se situe hors du monde, car tout ce qui existe dans le monde, ce sont des sensations, ou pour le dire dans les mots de Wittgenstein, des faits.

Le Je ainsi conçu ressemble au Je en tant qu' « accentuation phénoménale » de Mach, car dans les deux cas, il n'est pas quelque chose qui éprouve quoi que ce soit, ni qui pense, mais bien qui *rassemble* comme étant *miennes* mes expériences. Mach croyait en effet que le

Moi était le point de coordination de la sensation. Wittgenstein le conçoit plutôt comme étant le noyau de la représentation, mais uniquement en un sens bien précis, c'est-à-dire en tant que ce qui fait tenir ensemble les objets. Le Je tractatéen est ce qui transforme l'objet en mot ou en signe, l'insère dans une proposition et *accroche* pour ainsi dire cette proposition au monde, si bien que le Je se trouve à être une sorte d'accentuation, non pas phénoménale, mais procédurale.

Selon Wittgenstein, la limite du monde n'est pas quelque chose de déjà tracé. Dans le *Tractatus*, c'est le Moi qui trace la limite du monde en ce qu'il constitue la condition par laquelle la représentation a lieu. En effet, sans postuler une certaine forme de Je, aussi minimale soit-elle, toute représentation est impossible, car comme nous l'avons déjà mentionné, il n'appartient pas à l'objet de tenir lieu d'une chose, mais à la relation entre un objet et un sujet *qui comprend la règle*. En ce sens, on n'ajoute rien en disant que le sujet philosophique est le sujet de la représentation. Selon Wittgenstein, le monde est toujours la représentation de quelqu'un, ou plus précisément, le monde est toujours *ma* représentation, puisque le monde tel que *je* le connais n'existe pas au-delà du Moi. C'est ce que révèle la proposition 5.621 du *Tractatus* « Le monde et la vie sont un », de même que celle qui suit « Je suis mon (propre) monde. (Le microcosme.) » (5.63). Comme pour la logique, le Moi ne peut être compris dans l'expérience puisqu'il est ce qui trace la limite de *mon* monde, comme on le constate à la proposition 5.632 « Le sujet n'appartient pas au monde, mais il constitue une limite du monde ». Dans ces circonstances, le sujet du *Tractatus* est réduit à un sujet *sans subjectivité*, et en ce sens, il constitue une fiction logique, de même qu'une impossibilité empirique, dont on ne peut dire grand'chose à part qu'elle est la condition même du monde.

Wittgenstein utilise l'analogie de l'œil et du champ visuel, qu'il élabore très tôt dans sa philosophie, pour faire comprendre comment le sujet métaphysique trace les limites du monde. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein se demande en 5.633 « Où dans le monde remarquerait-on un sujet métaphysique? » Et il se répond à lui-même en disant « Vous dites que le rapport est ici tout semblable à celui de l'œil et du champ visuel. Mais vous *ne* voyez réellement *pas* l'œil. Et rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un

œil ». Ici le Je n'est pas dans l'expérience comme l'œil n'est pas dans le champ visuel : il n'est pas considéré comme un objet de l'expérience, comme l'œil ne pourra jamais s'apercevoir lui-même. Cet œil qui ne se voit pas lui-même est tout de même nécessaire à ce qu'il y ait une expérience, comme tout œil est nécessaire à la vision. On ne peut voir l'œil, mais nul doute qu'il est là, et pour l'apercevoir, on ne doit pas regarder derrière le champ visuel, mais regarder *comment* il regarde. Dans cet exemple, le Je est ce qui fait la relation logique entre l'œil et le champ visuel.

Cette possibilité pour le Moi d'être *tout* le monde et à la fois de n'avoir aucune de ses propriétés constitue ce sur quoi est construit *L'Homme sans qualités*, à savoir l'idée qu'« un homme sans qualités » serait équivalent à « un monde de qualités sans hommes ». Cette idée veut que le Moi, « également proche et également éloigné de toute espèce de propriété mondaine, peut aussi bien avoir toutes les qualités que n'en avoir aucune »³. C'est en effet aussi du Moi « sans qualités » qu'il est question ici chez Wittgenstein, puisque selon lui, « toute expérience est monde et n'a pas besoin de sujet » (C, 163). La seule façon cohérente de sauver le sujet est alors de le concevoir comme une entité logique nécessaire à la construction du monde, et de le voir davantage comme un processus que comme une chose. C'est bien ce que Musil et Wittgenstein ont compris puisqu'il n'y a pas chez eux de sujet ni de support aux prédicats psychologiques. Selon cette façon de voir, comme le dit la proposition 5.631 du *Tractatus*, « Il n'y a pas de sujet pensant capable de représentation ». Le fait de refuser toute substance au Moi mais de conserver tout de même ce Moi comme étant nécessaire au monde a posé pour certains philosophes un problème de cohérence : comment parler d'un Moi qui est là et qui à la fois ne l'est pas ? La réponse à cette question est qu'il y a bien un sujet chez Wittgenstein, mais en tant que condition de possibilité de la connaissance plutôt qu'en tant que sujet *de* la connaissance à proprement parler, et si on ne peut rien en dire, on peut toutefois, comme on le ferait pour une bête sauvage, l'*observer* dans son *milieu naturel*. Comme le remarque Bouveresse, « Que la connexion soit établie dans l'usage des signes lui-même, et non dans un univers mystérieux et inaccessible où se passent des choses absolument uniques en leur genre, est justement la chose que nous avons le plus de mal à

³ Bouveresse, Jacques, *Le mythe de l'intériorité*, p. 186.

admettre “quand nous philosophons” »⁴.

Selon l’auteur du *Tractatus*, nos états intérieurs nous sont inaccessibles en tant qu’états internes, puisqu’ils ne nous deviennent connaissables et familiers que lorsque nous les avons en quelque sorte *formatés* sous la forme d’un concept logique. Aussi contradictoire que cela puisse paraître, il n’existe alors pas d’autre moyen de comprendre l’intériorité que celui d’en observer les manifestations extérieures. Ainsi, pour le dire simplement, le Je dans l’univers tractatéen devient ce que quiconque comprend la proposition fait. Cependant, il ne faudrait pas croire que le fait que l’intériorité ne soit perceptible que du dehors fait en sorte qu’elle se réduise aux seuls comportements. Wittgenstein se distingue de ces courants qui, en philosophie comme en psychologie, disent pouvoir circonscrire toute l’intériorité dans des manifestations observables. Pour lui, le fait qu’il n’y ait rien qui soit *derrière* le comportement ne signifie pas qu’il n’y ait rien de plus dans la relation entre le sujet et le monde *que* le comportement.

Ce qui dépasse du comportement, c’est un « Je de la volonté » qui rappelle celui de Schopenhauer dans *Le monde comme volonté et comme représentation*. Ce Je de la volonté est un Je éthique, qui fait signifier le monde. En effet, si le « je pense » n’existe pas, ce qui existe par contre est un sujet éthique qui possède la capacité de former et de transformer son monde. La volonté accompagne en quelque sorte le sujet métaphysique, car en tant que condition du monde, celui-ci crée en fin de compte ce monde selon sa *volonté*, c’est-à-dire selon ce qu’il lui semble approprié de faire en fonction des circonstances de la vie. En ce sens, la volonté n’est clairement pas le sujet *de* l’éthique mais elle est *le* sujet éthique, en ce qu’elle change la *couleur* des faits, c’est-à-dire leur appréciation, leur valeur. Lorsque Wittgenstein dit que « La volonté est une prise de position à l’égard du monde » (C, 160), il veut dire que le Je, en tant que sujet de la volonté, est un Je évaluateur. Aussi la volonté ne vient-elle pas après le jugement éthique, mais elle l’accompagne inexorablement. Elle est quelque chose qui « s’accroche au monde en quelque endroit, alors qu’elle ne s’accroche pas ailleurs » (C, 162). Comme le souligne la célèbre formule de Wittgenstein en 6.43 :

⁴ Bouveresse, Jacques, *Essais I : Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin*, p.189.

« Si c'est la bonne ou la mauvaise volonté qui change le monde, elle ne peut que changer les limites du monde, non point les faits; non point ce qui peut être exprimé par le langage.

En un mot, le monde doit par là-même devenir absolument un autre monde. Il doit pour ainsi dire diminuer ou augmenter en tant que totalité.

Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui du malheureux ».

La volonté est ici comprise comme une volonté non phénoménale, transcendantale, c'est-à-dire ce qui met en rapport avec le monde comme totalité, et en ce sens, quelque chose sur quoi l'on ne peut formuler aucune proposition sensée. Il n'y a pas, pour Wittgenstein, de connexion physique nécessaire entre les objets, de même qu'aucun événement ne peut avoir lieu dans le monde parce que *je l'ai voulu*. La volonté représente plutôt ce qu'il y a de *vivant* en nous si l'on peut s'exprimer ainsi à la manière de Musil, c'est-à-dire ce qui fait que le monde a *pour nous* une signification. La volonté obéit à des règles irreprésentables pour le Wittgenstein *première manière*. Pour lui, le monde est la totalité des faits et ne comprend aucune valeur, ce qui fait que l'attitude que nous avons à l'égard des faits, la façon dont nous les percevons, par exemple percevoir un canard comme un lapin, ne fait pas partie des faits. La volonté obéit ainsi à une grammaire différente, car elle est ce qui permet que le monde, constitué de faits, ait un sens. Dans les *Carnets*, Wittgenstein dit que « L'éthique doit être une condition du monde, comme la logique » (C, 146). Comme pour Musil, chez qui la motivation est le lieu fondamental de l'éthique, l'éthique chez Wittgenstein doit devenir une manière d'appréhender le monde avec volonté, contre une attitude qui invite à se laisser bercer par l'idée qu'il existe des lois qui régissent nos actions et auxquelles nous ne pouvons rien.

La volonté, en tant qu'aspect éthique de l'action, se configure d'une façon similaire aux représentations que nous nous faisons des choses : elles présupposent une instance à qui se rapporter, mais cette chose à laquelle elles se rapportent ne fait pas partie du même monde qu'elles. La volonté peut dans ces circonstances être vue comme une attitude du sujet envers le monde, comme une manière de donner un sens à *son* monde. Wittgenstein dit dans les *Carnets* en date du 17.10.16 « Et je puis aussi, en ce sens, parler d'une volonté commune à l'ensemble du monde. Mais cette volonté est, en un sens supérieur, *ma* volonté. De même que ma représentation est le monde, de même, ma volonté est la volonté du monde » (C, 158).

C'est ce « sujet de la volonté » qui nous apparaît le plus intéressant dans la « philosophie sans sujet » de Wittgenstein, à savoir le fait que le sujet pensant se désintègre et renaît sous la forme d'un processus qui donne sens au monde.

Le Je de la volonté réussit à faire signifier le monde, non pas selon des règles strictes mais selon une forme d'indétermination. En effet, la valeur qui est accordée aux faits ne peut leur être accordée de manière absolue, car à ce moment ils deviendraient des faits éthiques, ce qui est absurde dans l'univers tractatéen. De plus, comme un objet, pour en représenter un autre, ne demande pas qu'on applique une règle qui reviendrait à causer la représentation, la volonté n'est pas associée au monde d'une manière causale. En un sens, nul ne peut prédire comment les choses nous apparaîtront et quelle valeur nous leur accorderons. Wittgenstein avance en effet à la proposition 5.1361 du *Tractatus* que « Nous ne *pouvons* inférer les événements de l'avenir des événements présents. La croyance au rapport de cause à effet est la *superstition* ». Pour lui comme pour Musil, nul ne peut prédire comment les choses se passeront, comme en témoigne ce savoureux passage de *L'Homme sans qualités* :

« Pardonnez-moi, je joue au billard et aux quilles, mais je n'ai jamais entendu dire qu'il y eût une différence entre le style allemand et le style autrichien ? »

Arnheim ferma les yeux et réfléchit. « Moi-même, je ne joue jamais au billard, dit-il alors, mais je sais que l'on peut prendre la bille en haut ou en bas, à gauche ou à droite ; on peut viser la deuxième bille plein ou fin, on peut attaquer fort ou faible, donner à la joueuse plus ou moins d'effet ; et il y a sûrement beaucoup d'autres possibilités analogues. Or, je puis imaginer autant de nuances que je veux pour chacun de ces coups : le nombre des combinaisons possibles est donc presque infini. Si je voulais l'établir théoriquement, je devrais tenir compte non seulement des lois mathématiques et de la mécanique des solides, mais encore de celles de l'élasticité ; je devrais connaître les coefficients des matériaux, l'influence de la température ; je devrais disposer des méthodes les plus subtiles pour mesurer la coordination et la graduation de mes impulsions motrices ; mon estimation de la distance devrait avoir la précision d'un nonius ; mon pouvoir combinatoire devrait être plus sûr et plus rapide qu'une règle à calcul... Et je ne parle pas des marges d'erreur, du champ de dispersion et du fait que le but poursuivi : la coïncidence des deux boules, n'est pas un but déterminé, mais plutôt un but conjectural déduit de tout un ensemble d'incidences... » (HSQ, I, 682).

Les deux hommes partagent à ce sujet la conception humienne de la causalité qui, pour le dire simplement, nous rappelle que « le soleil se lèvera demain » est une hypothèse. Le schéma causal, ainsi compris et réduit à une habitude psychologique, se révèle être inapproprié pour

tout ce qui concerne le langage, mais aussi l'art, l'éthique et les concepts psychologiques, comme en témoigne, dans *L'Homme sans qualités*, le « principe de raison insuffisante » que nous avons présenté au chapitre trois:

« On n'arrive jamais à trouver une raison suffisante pour que les choses aient tourné comme elles l'ont fait ; elles auraient aussi bien pu tourner autrement ; les événements n'ont été que rarement l'émanation des hommes, la plupart du temps ils ont dépendu de toutes sortes de circonstances, de l'humeur, de la vie et de la mort d'autres hommes, ils leur sont simplement tombés dessus à un moment donné » (HSQ, I, 155).

Dans le même ordre d'idée, selon la formule de Wittgenstein, confinée à la proposition 5.634 du *Tractatus* « Tout ce que nous voyons, pourrait être aussi autrement ». Qu'est-ce que cet « autrement » signifie? Rien de plus qu'il n'est pas nécessaire que les choses soient comme elles le sont, et qu'elles sont comme elles sont grâce à la *volonté* du sujet. Il n'existe en effet pas de faits dans le monde qui *doivent* être représentés d'une manière particulière. Ce qui est nécessaire par contre, c'est que le monde soit le monde pour quelqu'un. Pour Musil comme pour Wittgenstein, il n'y a aucune autre nécessité au-delà de celle-là en ce qui concerne notre façon de comprendre les phénomènes. Selon eux, la forme que prend notre langage n'est pas inscrite dans les objets eux-mêmes, ou dans les éléments pour être plus précis, mais c'est au sujet qu'il revient de donner sa forme à nos représentations. Il y a bien quelque chose qui dépasse la sensation dans le fait que nous soyons capables d'apprécier un air de musique ou de ressentir de la peine ou de la joie. L'intériorité, en ce sens, constitue cette capacité, ou plutôt cette volonté de donner aux objets leurs aspects et aux aspects leur valeur.

L'écrivain et le philosophe sauvent en fin de compte le Moi en ne lui attribuant aucune qualité et en soulignant son caractère nécessaire. Ce qui résiste à leur grand ménage conceptuel, c'est le Je éthique, le Je de la volonté, c'est-à-dire celui qui fait signifier le monde d'une façon qui lui est propre dans un langage qui est partagé. Maintenant, pour que ce Je minimal soit capable d'une réelle performance éthique, il reste à résoudre ce faux paradoxe qui présente l'éthique comme étant à la fois privée et publique. Certains courants philosophiques virent en effet dans la permanence du Moi, aussi minimale soit-elle, une réification de l'*homme intérieur*, alors que Musil et Wittgenstein voient le sujet comme étant

résolument quelque chose d'*extérieur*. C'est pour débusquer ce que Wittgenstein entendait au juste par ce que nous appelons le *sujet de l'éthique* que nous présentons son argument contre le langage privé.

Le sujet de l'éthique est contexte et volonté

Le langage privé ou l'intériorité sans qualités

Comme nous l'avons rapidement esquissé, si le *Tractatus* s'est occupé à définir la nature logique du Moi, les *Recherches philosophiques* vont davantage chercher à comprendre comment se forme au juste ce Moi procédural dont il est désormais question. Pour le Wittgenstein *deuxième manière*, parler est une activité qui donne aux divers jeux de langage leur signification, au sens où chaque jeu de langage est ancré dans une forme de vie particulière dont le langage dessine les contours. L'éthique, conçue ici comme un jeu de langage parmi d'autres jeux, perd de son caractère transcendantal et est de retour dans la sphère du dicible, sans toutefois acquérir de déterminations qui n'auraient pas été présentes dans le *Tractatus*. C'est plutôt la manière de concevoir ce qui auparavant faisait partie de l'indicible qui a changé chez Wittgenstein. Il ne sent plus l'obligation de repousser dans l'indicible ce qui n'appartient pas à la contingence des faits, car il découvre que ce qui auparavant appartenait à l'indicible *fonctionne* plutôt en vertu de règles qui sont propres à leur grammaire. Il importe toutefois de mentionner que pour le Wittgenstein *deuxième manière*, les règles qui concernent l'éthique, de même que la logique et l'esthétique, ne sont pas d'une nature différente des règles des autres jeux de langage, au sens où elles ne font pas appel à des ressources intérieures particulières. Ce qui dans le *Tractatus* relevait de l'indicible se profile ici dans nos vies par le même moyen que tout le reste des jeux de langage, soit à partir de la façon dont la vie se vit. Encore ici, le projet de Wittgenstein s'accorde avec la réflexion épistémique de Mach. Dans *L'Analyse des sensations*, le physicien écrit en effet que :

« C'est par l'effort vers une adaptation avantageuse aux *conditions de vie*, et non à travers la connaissance pure et complète comme *finalité en soi*, que se

constituent les représentations et les concepts que l'homme ordinaire se forme du monde, et qui s'imposent à lui » (AS, 34).

Nous croyons que Wittgenstein serait en accord avec cette façon fonctionnelle de présenter le sujet puisque le Moi n'est pas, selon lui, une chose surnaturelle qui évalue le monde, et encore moins un sujet psychologique que l'on pourrait retrouver *dans* le monde, mais quelque chose de grammatical qui s'est construit dans un langage selon la façon dont la vie a pris forme.

C'est selon nous dans le même esprit que Wittgenstein croit qu'il n'existe rien de tel qu'un langage privé. Par langage privé, on entend un langage qui ne pourrait être parlé et compris que par un seul locuteur et qui traiterait de choses que lui seul pourrait connaître. Ceux qui défendent cette conception du langage croient que ce qui relève de l'intériorité ne peut être communiqué par la voie du langage ordinaire, car ce qui se trame à l'intérieur est, selon eux, subjectif et personnel à un point tel que, si l'on développe jusqu'au bout cette idée, personne ne pourrait comprendre vraiment ce qui est ressenti par une autre personne. De plus, cette forme de subjectivisme décrit la signification des expériences sensibles internes comme étant déterminée par ces mêmes expériences. Selon cette conception des choses, il se passe à l'intérieur ce qui a été provoqué par des expériences extérieures au sujet, ce qui implique qu'il y aurait quelque chose comme une connexion entre les phénomènes et un état mental interne. Par exemple, le fait de percevoir la couleur rouge *causerait* chez le sujet un état mental correspondant à la couleur perçue, et seul le sujet qui la perçoit serait en mesure de savoir si c'est bien la couleur rouge qui est perçue. Son expérience du rouge serait alors incommunicable, car seul le sujet de cette expérience pourrait dire que ce n'est pas du vert ni du jaune qu'il se représente.

Wittgenstein rejette cette manière *causale* de concevoir le rapport entre l'intérieur et l'extérieur. Il use abondamment de l'exemple des couleurs pour faire comprendre l'idée que pour apprendre leurs noms, on doit apprendre les jeux de langage qui concernent leur usage. En effet, il est donné à la plupart des individus de pouvoir nommer une sensation, mais encore faut-il qu'ils aient appris un langage dans lequel le faire. Pour reprendre l'exemple de

la perception de la couleur rouge, Wittgenstein ne croit pas qu'il y ait quoi que ce soit qui cause un état mental de type « couleur rouge » dans l'esprit de celui qui perçoit la couleur rouge, mais plutôt que celui qui dit percevoir du rouge a appris à utiliser un langage qui lui permet d'exprimer ce qu'on entend communément par rouge. Comme le rapporte Cometti, Wittgenstein formule cette recommandation à ceux qui défendent un point de vue subjectiviste: « Cessez donc de penser que comprendre serait un “processus psychique”, car c'est elle, cette façon de penser, qui vous égare »⁵.

L'erreur des tenants du langage privé consiste dans le fait qu'ils négligent de voir toute expérience comme une expérience *publique*. Plus précisément, selon Wittgenstein, la compréhension d'une chose ne peut être évaluée que lorsqu'elle est exprimée dans un langage commun, et qu'elle y est exprimée de façon correcte, puisqu'il n'est pas possible d'évaluer *de l'intérieur* s'il y a bien lieu de parler de compréhension. Être capable d'exprimer quelque chose qui possède un caractère personnel implique d'être capable de suivre les règles qui régissent le langage dans lequel on veut exprimer cette chose. Le fait de suivre une règle possède inévitablement un caractère public, car même en ce qui concerne l'expression des choses les plus intimes, comme la douleur par exemple, il a bien fallu apprendre ce qu'est une douleur pour être en mesure de l'identifier et de la nommer. On peut avoir une meilleure ou une moins bonne description du monde, mais on ne peut avoir de rapport privilégié avec des sensations intimes. Postuler qu'il existe des états mentaux privés conduit au solipsisme, car alors personne ne peut savoir avec certitude ce que les autres pensent, ni même si les autres existent.

Le solipsisme est donc la conséquence de la conception selon laquelle la signification des mots dépend des états mentaux internes qui accompagneraient en quelque sorte le langage. Le cas du solipsiste est problématique, car si on l'accepte, le sujet se trouve enfermé dans un monde que lui seul comprend. De plus, l'autre erreur des tenants du langage privé réside dans le fait que personne ne pourrait vérifier si le locuteur de ce langage respecte les lois de son propre langage. Wittgenstein, à la remarque 258 des *Recherches philosophiques*,

⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Fiches*, no. 446, tiré de Cometti, Jean-Pierre, *Musil philosophe*, p. 122.

montre que l'incohérence du langage privé vient entre autres du fait qu'on ne peut vérifier la justesse de ses affirmations:

« Imaginons le cas suivant. Je veux tenir un journal sur le retour périodique d'une certaine sensation. À cette fin, je lui associe le signe "S" et chaque jour où j'éprouve cette sensation, j'écris ce signe sur un calendrier. — Je remarquerai d'abord qu'il n'est pas possible de formuler une définition de ce signe. — Mais je peux néanmoins m'en donner une à moi-même à la manière d'une définition ostensive! — Comment cela? Puis-je désigner la sensation? Pas au sens habituel. Mais je dis ou écris le signe "S", et en même temps, je fixe mon attention sur la sensation. — Je la désigne donc, pour ainsi dire intérieurement. — Mais à quoi bon ce cérémonial? Car cela semble n'être qu'un cérémonial! Une définition sert en effet à établir la signification d'un signe. — Justement, c'est ce que produit la fixation de l'attention; grâce à elle, je grave en ma mémoire la connexion entre le signe et la sensation. — Or "Je la grave en ma mémoire" peut seulement signifier: Ce processus a pour effet de me permettre de me souvenir *correctement* de cette connexion à l'avenir. Mais dans notre cas, je ne dispose d'aucun critère de correction. Ici, on aimerait dire: Est correct ce qui me semblera toujours tel. Et cela veut seulement dire qu'ici, on ne peut rien dire du "correct" » (RP, 140).

La relation entre l'intérieur et l'extérieur n'est pas de ce type selon l'auteur des *Recherches*. Les couleurs ne *causent* pas d'états mentaux dans mon esprit, mais elles suscitent plutôt une action de ma part, et cette action sera juste ou non selon l'usage que je suis capable d'en faire. Selon les *Recherches*, parler un langage, ce n'est pas transférer des pensées d'esprit à esprit par magie, mais c'est faire quelque chose qui est compréhensible de l'extérieur, c'est-à-dire par une communauté. Quelqu'un qui utilise un langage ne veut pas transmettre un contenu interne, mais bien susciter une réaction. Pour reprendre l'exemple que Wittgenstein utilise à la remarque 24 des *Recherches*, quelqu'un qui crie « Au secours » ne décrit pas un état interne de détresse, mais demande plutôt qu'on lui vienne en aide. Aussi l'intimité que nous avons envers nous-mêmes, le fait que nous faisons *comme si* nous avions un monde intérieur est une erreur grammaticale, au sens où nous avons bien une vie intérieure, mais elle ne consiste pas à observer, ressentir ou comprendre des événements privément. Postuler que le Moi est ce qui ressent la douleur ou voit la couleur rouge revient à transgresser les règles associées à la grammaire de l'intériorité. L'intériorité consiste plutôt à se demander quand et comment employer les jeux de langage selon ce que nous trouvons approprié de faire en chaque circonstance. Notre intériorité consiste ainsi en la capacité d'utiliser un langage et ce qui montre que nous avons une vie intérieure, c'est le fait que nous parlions et que nous puissions nous comprendre.

Si Wittgenstein a distingué dans le *Tractatus* la sphère des faits de celle des valeurs, ce n'est pas parce qu'il croyait que ce qui relève de l'indicible n'a pas de valeur. Au contraire, il tenait en plus haute estime ce qu'il a rangé dans l'indicible, peut-être pour protéger ce lieu des attaques de ceux qui n'auraient pas compris cette distinction. Cependant, une difficulté entoure cette fameuse distinction, puisque la question demeure entière de savoir comment notre subjectivité peut avoir prise sur les faits, car, selon le *Tractatus*, ces deux entités n'appartiennent pas au même monde. Pour répondre à cette question, Wittgenstein décrit dans les *Recherches* le fonctionnement du langage comme étant résolument une affaire publique. Cette thèse traverse l'ensemble de la pensée de Wittgenstein qui, tant dans sa première que dans sa deuxième *manières*, a toujours conçu le langage comme étant ce qui donne forme à la pensée. À partir d'une conception de la pensée qui tient compte de son lien indéfectible avec le langage, toute tentative de faire appel à des ressources internes qui échappent au langage devient incohérente.

Les causes, les raisons et l'action

Pour montrer qu'il est vain de faire appel à une forme d'intériorité qui serait absolument privée, Wittgenstein procède à une importante distinction, celle des raisons et des causes. Selon lui, l'explication causale ne parvient pas à expliquer le fait que la volonté s'*accroche* au monde à certains endroits et non à d'autres, c'est-à-dire qu'elle laisse en suspend le fait que, par exemple, nous sommes parfois touchés par une chose, et que la même chose, dans des circonstances différentes, ne nous touche pas du tout. En fait, la notion d'aspect demeure, selon ce modèle explicatif, inexplicable.

Il remarque au début des *Leçons sur l'Esthétique* que le mot *cause* est utilisé de multiples façons selon les contextes. Les jugements esthétiques constituent en effet un bel exemple du genre de forme d'expression qui donne malheureusement l'impression que, pour

la comprendre, on doit faire appel à des ressources particulières, différentes de celles que nous utilisons dans la compréhension du langage ordinaire. Or selon Wittgenstein, toutes formes d'expression, artistiques ou autres, font comme le langage ordinaire appel à la faculté que nous avons, simplement, de réagir à ce qui nous arrive. En ses termes,

« Le langage est un élément caractéristique d'un vaste groupe d'activités – parler, écrire, voyager en autobus, rencontrer quelqu'un, etc. Nous nous concentrons non sur les mots "bon" ou "beau", qui ne sont absolument pas caractéristiques et en général se réduisent au couple sujet-prédicat (ceci est "beau"), mais sur les circonstances dans lesquelles ces mots sont dits – sur la situation extrêmement compliquée dans laquelle l'expression esthétique a une place, dans laquelle l'expression elle-même a une place pratiquement négligeable » (LC, 17-18).

Aussi est-ce une absurdité de faire appel à une forme particulière de capacité interne lorsque nous formulons des jugements esthétiques. Pour formuler ces jugements, nous renvoyons à une règle publique qui s'accorde avec la grammaire des jeux de langage et qui nous permet de passer d'une signification à une autre. « Ce n'est pas seulement difficile de décrire en quoi consiste l'appréciation, c'est impossible. Pour décrire en quoi elle consiste, nous devrions décrire tout son environnement » (LC, 26). Wittgenstein donne un exemple très parlant de cette idée dans les *Leçons sur l'Esthétique*:

« Si vous arriviez dans une tribu dont vous ne connaissiez pas du tout le langage et que vous vouliez savoir quels mots correspondent à "beau", "bon", etc., où est-ce que vous iriez chercher? Vous chercheriez des sourires, des gestes, des jouets. [...] si vous alliez sur Mars et que les habitants fussent des sphères d'où sortent des bâtons, vous ne sauriez pas quoi rechercher » (LC, 18).

Wittgenstein remarque que lorsque nous tentons de comprendre les jugements esthétiques, ce ne sont pas les causes, mais bien les raisons qui font que nous voyons ou ressentons une chose particulière que nous invoquons. Comme chez Musil, c'est l'idée du motif, que Wittgenstein décrit simplement comme étant « la justification que nous donnons en réponse à une question » (LC, 54), qui est destinée à remplacer celle de cause. Selon le philosophe, lorsque nous tentons d'expliquer pourquoi, par exemple, nous ressentons une vive émotion dans des circonstances tristes, nous ne disons pas que nous ressentons de la peine car la situation a causé en nous de la peine, mais nous décrivons les raisons qui font en sorte que nous éprouvons de la peine. C'est toujours *après coup* que nous expliquons le motif qui nous a fait agir, et c'est en procédant à cette explication que nous comprenons notre action, *et non*

pas avant. Nous ne disposons pas d'une familiarité envers nos représentations, même envers les plus intimes, qui nous permettrait d'en comprendre le sens avant de les avoir traduites en pensées. Cette idée s'accorde tout à fait avec celle de Musil qui, dans *L'Homme sans qualités*, prend même la peine de citer William James qui défendait lui aussi, mais d'une manière plus radicale, l'idée que la pensée accompagne le comportement plutôt qu'elle ne le précède:

« “ Les sentiments ont en propre une tendance très vive, souvent passionnée à modifier les stimulants auxquels ils doivent leur naissance, à les éliminer ou à les encourager ; et les principales directions de la vie sont celles qui viennent de l'extérieur ou qui y vont. C'est pourquoi la colère comporte déjà la contre-attaque, le désir l'approche, la crainte le passage à la fuite, à la paralysie ou, entre deux, au cri. Le sentiment trouve aussi une grande part de sa singularité, de son contenu même, dans le contrecoup de ce comportement actif ; la phrase célèbre d'un psychologue américain : Nous *ne pleurons pas parce que nous sommes tristes, nous sommes tristes parce que nous pleurons* est peut-être exagérée, mais il est certain qu'on n'agit pas seulement comme on sent : on apprend assez vite à sentir comme on agit, quelles qu'en soient les raisons” » (HSQ, II, 485).

La substitution du motif à la cause ne règle toutefois pas réellement le problème de l'action volontaire, car ce qui nous a fait agir, comprendre quelque chose, ou même éprouver une émotion, ce n'est pas l'explication que nous donnons lorsque nous expliquons pourquoi nous avons agi. Si rien ne cause en nous l'action, qu'est-ce qui nous fait agir alors? Qu'est-ce qui fait que, par exemple, nous ressentions parfois une émotion à l'écoute d'une pièce musicale, et parfois pas du tout? Wittgenstein avance que c'est notre expression qui témoigne de notre compréhension. Il remarque en effet que lorsque nous formulons des jugements esthétiques, « les adjectifs esthétiques tels que “beau”, “magnifique” ne jouent pratiquement aucun rôle. [...] Les mots que vous employez sont plus apparentés à “juste” ou “correct” (au sens que ces mots revêtent dans le discours ordinaire) qu'à “beau” ou “charmant” » (LC, 19). Cela semble indiquer que nous essayons alors de rapprocher l'objet du beau, comme celui du bon, d'un idéal. L'atteinte de cet idéal se fait par tâtonnement, par essai et erreur, jusqu'à ce qu'on ait l'impression d'être arrivé, l'impression que tout est en ordre. Mais en ordre avec quoi? Avec le contexte seul? Quelle est la règle qui nous permet de savoir la bonne manière de faire? Dans les *Leçons sur l'Esthétique*, Rhees questionne Wittgenstein à ce sujet: « Si un professeur de musique dit qu'un morceau doit être joué de telle manière et le joue ainsi, à

quoi se réfère-t-il? » (LC, 20). La réponse de Wittgenstein est que tout jugement, même les jugements éthiques et esthétiques, doivent être conformes au sens des règles, car « À apprendre les règles, vous parvenez à un jugement toujours plus affiné. Apprendre les règles change effectivement votre jugement » (LC, 23). Imaginons que quelqu'un affirme ressentir une peine atroce, mais que cette même personne sourie et semble heureuse, nous ne saurions que penser. Soit nous penserions que cette personne ment à propos de ce qu'elle ressent, soit qu'elle ne maîtrise pas les règles qui gouvernent ce que la plupart des gens font lorsqu'ils ont ce que l'on appelle *de la peine*. L'expression qui est liée au jugement est l'unique moyen de faire comprendre à autrui ce que l'on ressent lorsqu'on a mal, lorsqu'on regarde un tableau ou en écoutant un air de musique, puisque personne ne peut regarder directement à l'intérieur pour voir en nous ce qui s'y passe.

Wittgenstein donne entre autres l'exemple d'une *voyelle jaune* pour montrer que le fait d'associer une couleur à une voyelle ne réside pas dans l'usage que nous faisons couramment de ce terme, mais qu'on peut très bien imaginer une situation dans laquelle nous pourrions, sans imposer au langage des contorsions particulières, voir une voyelle comme étant effectivement d'une couleur précise. Le cas du poème par exemple peut être un contexte dans lequel une voyelle pourrait être colorée. Ces usages sont dits *secondaires* car ils divergent de l'usage habituel de la règle. Ils appartiennent à un univers de jeux de langage partiellement indéterminé mais qui ne renvoie pas à une aptitude particulière que nous avons de voir les voyelles colorées ou non. Le fait que l'on soit capable de passer d'une signification littérale à une signification métaphorique indique une certaine compréhension et une maîtrise des règles qui gouvernent le langage. Notre capacité à faire signifier le monde révèle la compréhension de l'usage d'une chose, et la réaction que cette chose provoque en nous, ce qu'elle nous fait faire en somme, révèle en quoi consiste le Moi.

Nous pouvons résumer *l'invention* du Moi chez Wittgenstein comme un processus de compréhension des règles qui rendent capables de passer de signification en signification. Ainsi, on ne peut avoir une perception directe de l'intériorité, mais l'imprévisibilité de l'expression à laquelle nous sommes sensibles permet de voir qu'il y a bien quelque chose à

l'intérieur qui réagit d'une manière toute personnelle à ce qui arrive. Musil, dans sa critique de la modernité, défend l'idée que *l'homme moyen* a *oublié* de ramener à une forme de Moi l'expérience vécue, ou bien ne le fait que d'une manière qui s'apparente au subjectivisme, c'est-à-dire en valorisant à outrance l'importance de ce qui est *personnel* dans l'expérience. Selon lui, cette mauvaise compréhension du rôle du Moi provoque quelque chose comme la dispersion de l'expérience dans l'impersonnel, comme en témoigne ce passage de *L'Homme sans qualités*:

« C'est dans une situation semblable les uns vis-à-vis des autres que nous nous trouvons tous aujourd'hui. Le Moi n'est plus ce qu'il était jusqu'ici : un souverain qui promulgue des édits. Nous apprenons à connaître les lois de son devenir, l'influence que son entourage a sur lui, ses différents types de structure, son effacement aux moments de la plus grande activité, en un mot, les lois qui régissent sa formation et son comportement. Songez-y, ma cousine : les lois de la personnalité ! C'est comme si l'on parlait d'un Syndicat des serpents venimeux ou d'une Chambre de Commerce des voleurs ! En effet, comme les lois sont ce qu'il y a de plus impersonnel au monde, la personnalité ne sera bientôt plus que le point de rencontre imaginaire de l'impersonnel, et il sera difficile de lui garder cette position honorable dont vous ne pouvez vous priver... » (HSQ, I, 567).

Le roman de Musil est construit autour de la thèse qu'une mauvaise compréhension du Moi provoque dans le monde une *indifférence généralisée*, puisqu'on se retrouve dans l'impossibilité de réaliser de véritables performances éthiques, c'est-à-dire de faire signifier le monde selon des ressources authentiquement vécues. En fait, chez Musil comme chez Wittgenstein, la particularité du Moi d'être « sans qualités » ne diminue en rien son caractère nécessaire, au sens où il est le seul qui puisse faire échec à *l'homme moyen* dont se moque abondamment l'auteur de *L'Homme sans qualités*. Selon lui, notre aptitude à *voir* le monde *comme si*, bien qu'elle soit résolument personnelle, au sens qu'elle échappe aux règles univoques, générales et universelles, ne peut toutefois s'extraire du contexte qui lui donne forme. Comme Wittgenstein, Musil ne fait pas appel à une ressource interne pour faire échec au *Moi causal*, comme le montre avec ironie ce passage :

« Ulrich, très sensible au mauvais goût de toute exhibition sentimentale, se souvient à ce moment-là que la plupart des hommes ou, pour parler franchement, les hommes moyens dont l'esprit est surexcité mais incapable de se libérer dans la création, éprouvent ce désir de se donner en spectacle. Ce sont les mêmes à qui il arrive si facilement des choses "inexprimables" : ce mot est leur mot favori, la brumeuse substructure sur laquelle ce qu'ils disent apparaît vaguement grossi, de sorte qu'ils n'en peuvent jamais apprécier la valeur exacte » (HSQ, I, 437).

Ce qui est supposé faire échec au « monde de qualités sans homme », c'est une définition du Moi qui le pose comme étant nécessaire, tout en conservant son caractère indéfini. Dans ce contexte, le Moi, en tant que volonté, est la volonté du monde, et il est le seul à pouvoir en modifier les formes. Et la volonté, en fin de compte, c'est l'éthique.

Ainsi, à la question que nous avons posée, celle de savoir de quelle façon la *subjectivité* réussit à comprendre l'*objectivité*, la réponse que nous trouvons chez Wittgenstein nous renvoie à la formulation même de notre question. Dans un moment d'égarement, nous avons simplement posé une question qui ne se pose pas, et nous avons ainsi créé de toutes pièces un faux problème philosophique, puisqu'il est impossible de comprendre ces deux entités d'une manière indépendante. En effet, la subjectivité, en ce qu'elle a besoin du langage pour prendre forme, ne peut être comprise seule. De plus, l'objectivité, ou, pour le dire autrement, le comportement, ne réussit pas à expliquer ce qui, dans la compréhension d'une expression, que ce soit d'un visage, d'une pièce musicale, d'une phrase, etc., demeure toujours imprévisible. Comme chez Musil, qui voyait l'intellect et le sentiment comme relevant d'un seul et même processus, nous avons donc ici affaire, en matière d'intériorité, à un objet à deux faces. Mentionnons enfin pour notre défense que selon les deux hommes, le fait de se poser la question du rapport entre l'intérieur et l'extérieur, bien que ce soit une question dépourvue de sens, indique quelque chose, à savoir qu'il y a sans doute là un problème philosophique, mais que nous devons le formuler autrement.

La thérapie: une éthique sur le mode de l'essai

Selon Mach, l'inconsistance du Moi vient du fait qu'il ne possède pas à proprement parler de « qualités », ce qui fait que les points de connexion entre les éléments qui le constituent changent au cours d'une vie, ce qui rend caduques toutes tentatives de rapporter à *soi* les expériences vécues. Pourtant, au-delà de ces considérations épistémologiques, dans notre rapport ordinaire avec le monde, nous avons l'impression que c'est toujours le bon vieux même Moi, celui que nous connaissons depuis toujours, qui est le support de

l'expérience. Or, nous avons vu qu'à l'époque de Musil, la souveraineté du Moi commence, en réaction aux diverses théories scientifiques, psychologiques et philosophiques qui annoncent sa mort, à fondre peu à peu. Ce que l'écrivain admire dans ce processus *déflationniste*, c'est le fait qu'il a réussi à émanciper l'intériorité de la plupart des théories plus ou moins justes, voire carrément erronées, qui ont tenté de la définir au cours de l'Histoire. Ce que l'écrivain remarque plus précisément, c'est que l'idée que la discontinuité de la matière a rejoint les conceptions du Moi, et que nous commençons, dans une certaine mesure, à ne plus savoir de quoi on parle exactement lorsqu'on cherche à comprendre ce qui touche cette chose qui est là, mais qui pourtant, au sens strict, n'existe pas.

Nous avons vu que pour Wittgenstein, le Moi consiste, comme pour Musil, en ce *je-ne-sais-quoi* de volonté qui distingue un acte intentionnel d'une réaction mécanique, et qui est censé faire échec au Moi *causal* et à l'homme *moyen*. Plutôt que de se laisser bercer par les lois générales qui gouvernent la pensée, le Moi de Musil et de Wittgenstein est celui qui crée et recrée autour de lui le sens du monde, ou encore qui crée *le* monde. Paradoxalement, dans les deux cas, le sujet au fond n'existe pas, mais en même temps, il ne peut pas être absent de la relation bien particulière que la volonté entretient avec le monde.

Par la voie de l'utopie de l'essayisme, Musil cherche à assumer cette nouvelle conception de l'intériorité et propose un modèle pour l'action qui assume son caractère indéterminé. Musil voyait en effet dans l'essai la possibilité de réaliser des expériences de pensée susceptibles de créer des concepts que la vie pourrait épouser ensuite. Ce projet s'accorde avec celui de Wittgenstein, puisque, pour lui, les règles, bien qu'elles soient nécessaires à ce que le monde ait pour nous un sens, ne possèdent pas un caractère nécessaire, et peuvent être modifiées. Selon lui, on peut tout autant apprendre de nouvelles règles que devenir meilleur dans l'utilisation des règles. Wittgenstein procède lui aussi, dans sa façon originale d'écrire la philosophie, à des expériences de pensée, à des comparaisons ou des suppositions qui lui permettent d'imaginer comment les choses auraient pu être ou ce qu'elles sont dans d'autres contextes. Si les jeux de langage communiquent avec tout le langage, il est possible, en poussant comme il le fait à la limite les règles et en variant les

contextes, de mieux comprendre comment fonctionnent certaines choses qui sont difficiles à cerner dans leur contexte habituel. Nous avons beaucoup insisté sur l'expérience esthétique pour montrer comment les règles qui gouvernent notre langage peuvent nous faire voyager dans l'univers du sens sans transgresser le fonctionnement ordinaire du langage. En effet, l'indétermination, le flou, le vague sont nécessaires à l'expérience esthétique, la compréhension de l'œuvre d'art étant entourée d'une forme d'imprévisibilité qui permet de mieux comprendre la nature de la relation entre l'intérieur et l'extérieur. Tout comme en éthique, c'est cette forme d'imprévisibilité qui fait en sorte que ces domaines résistent à la « méthode du coffrage » dont parlait Musil. Cette éthique particulière, ou plutôt devrait-on dire cette éthique des cas particuliers, devrait, selon lui, remplacer une morale rigide, impropre à la nature créatrice de la pensée. L'indétermination ontologique du Moi laisse ici toute la place à la création de formes, par opposition à la logique de l'essence et de l'identité.

Wittgenstein croit que le langage doit comporter une bonne part d'indétermination pour pouvoir fonctionner. En effet, les formes de vies créent des contextes pour les jeux de langage et, comme nous l'avons vu, une multiplicité de jeux de langage différents au sein d'une même forme de vie est possible. Wittgenstein a orienté vers l'usage et la grammaire des jeux de langage la compréhension du rapport entre l'intérieur et l'extérieur, ce qui, selon nous, s'accorde avec le sens de ce que Musil nomme « l'invention de l'intériorité ». Cette « invention » signifie que l'intériorité, dépouillée de la mythologie intimiste de l'intérieur, réside précisément dans le fait qu'elle s'invente en la vivant. Pour comprendre l'intériorité, Wittgenstein, comme Musil, ne construit pas une nouvelle théorie, mais prescrit lui aussi une sorte de thérapie. Comme le dit Bouveresse:

« Le grand mérite de Wittgenstein est peut-être d'avoir montré que ce qui nous oblige à choisir entre des théories philosophiques rivales, par exemple la liberté ou le déterminisme intégral, n'est pas du tout le principe du tiers exclu, mais le fait que nous ayons accepté sans nous en rendre compte une formulation linguistique inadéquate »⁶.

Selon Wittgenstein, lorsque nous défaisons enfin les *mauvais plis* que nous avons pris au contact d'une conception de la pensée qui néglige son caractère indéterminé, on n'a peut-être

⁶ Bouveresse, Jacques, *La rime et la raison*, p. 136.

pas réglé tous les problèmes de la philosophie, mais force est du moins d'admettre qu'il devient difficile d'en dire davantage sans s'empêtrer dans des considérations fumeuses. À la philosophie, dans ces circonstances, bien qu'elle crée encore souvent plus de confusions conceptuelles qu'elle n'en résout, revient la tâche de clarifier l'usage que nous faisons du langage, nous permettant ainsi de distinguer les vrais problèmes philosophiques des pseudo-problèmes. Les remarques 254 et 255 des *Recherches* sont, à ce sujet, particulièrement parlantes:

« La substitution du mot "identique" au mot "le même" (par exemple), est également un expédient typique en philosophie. Comme si nous parlions de dégradés de signification, et qu'il s'agissait seulement de rendre par nos mots leur nuance exacte. Mais cela ne se pratique que là où notre tâche est de dépeindre d'un point de vue psychologique précis la tentation d'employer un mode d'expression déterminé. Ce que " nous sommes tentés de dire" en pareil cas n'est naturellement pas la philosophie, mais sa matière première. Ainsi, ce qu'un mathématicien est enclin à dire de l'objectivité ou de la réalité des faits mathématiques n'est pas une philosophie des mathématiques, mais quelque chose dont la philosophie aurait à *traiter* ».

« La philosophie traite une question comme on traite une maladie ».

La thérapie que Wittgenstein prescrit à ses contemporains passe par une refonte des concepts que nous utilisons pour décrire ce qui concerne le domaine de la subjectivité. C'est, selon lui, le travail de la philosophie de rendre explicite ce qui est implicite dans le langage, de nous montrer comment nous utilisons ce langage, et de nous corriger si jamais nous l'utilisons mal. Ainsi, une meilleure connaissance des règles qui gouvernent les jeux de langage liés à la subjectivité permet une meilleure compréhension de ce qui s'y joue, ou, pour le dire autrement, cela nous rend sensibles à des aspects du monde que nous n'aurions pas vus auparavant. Et voir le monde sous un autre jour, c'est là tout le projet musilien, que Wittgenstein condense, fidèle à la manière, dans une goutte de grammaire.

Ainsi, la thérapie que Musil et Wittgenstein proposent est résolument éthique, puisqu'elle constitue une tentative de faire signifier correctement le monde. Selon eux, une nouvelle éthique, ou *morale expérimentale*, pourrait ouvrir le cadre de l'envisageable, en faisant place au contexte, à la justification, plutôt qu'à des lois figées. Cette éthique cherche à créer un ordre qui s'inspire des pensées vivantes plutôt que d'une construction intellectuelle morte et désuète, car l'éthique, et avec elle l'esthétique, c'est, selon eux, l'unique outil dont

nous disposons pour nous approprier notre monde. Cette nouvelle morale est contextualiste et, comme en science, où une *vérité* dépend de son cadre explicatif, elle est toujours partielle et susceptible d'être révisée au cas où une explication plus simple, ou avec une plus grande portée explicative, venait à lui faire concurrence. La méthode expérimentale fut capable de faire accepter, dans le domaine scientifique, des concepts sans cesse nouveaux et parfois aussi étranges qu'ils pouvaient paraître de prime abord. C'est ce traitement que Musil et Wittgenstein recommandent à la morale. Ils nous exhortent, en quelque sorte, à ne jamais arrêter de penser.

Conclusion

« La vie est un rendez-vous, j'ai bien conscience de dire une banalité, monsieur, sauf que nous ne connaissons jamais le quand, le qui, le comment, le où. Alors on se dit : si j'avais répondu ceci au lieu de cela, si je m'étais levé tard au lieu de tôt, ou tôt au lieu de tard, je serais aujourd'hui imperceptiblement différent, et peut-être le monde entier serait-il imperceptiblement différent. Ou il serait le même, je ne pourrais le savoir ».

Antonio Tabucchi, *Petites équivoques sans importance*

L'invention de l'intériorité

Ce que nous avons voulu faire d'une manière générale dans ce mémoire, c'est de montrer que pour Musil, comme pour Wittgenstein, la solution supposée réharmoniser les rapports entre le sujet et le monde passe par une « invention de l'intériorité », c'est-à-dire par une meilleure compréhension de la façon dont le sujet *crée* le monde. Les deux hommes remarquent en effet que plusieurs des mauvaises habitudes que nous avons prises de comprendre ce qui nous entoure vient d'un mauvais usage des concepts ou, pour le dire dans les termes de Wittgenstein, des jeux de langage associés à l'intériorité. Comme l'exprime Ulrich dans *L'Homme sans qualités*, on oublie de nos jours que c'est le propre du Moi que de mêler la fiction au réel lorsqu'il essaie de comprendre ce qui l'entoure :

« On a toujours beaucoup plus de chances d'apprendre un événement extraordinaire par le journal que de le vivre ; en d'autres termes, c'est dans l'abstrait que se passe de nos jours l'essentiel, et il ne reste plus à la réalité que l'accessoire » (HSQ, I, 81).

Selon ces auteurs, ce n'est pas en cherchant des solutions toutes faites à leurs problèmes que les modernes vont réussir à mieux vivre, mais c'est plutôt en *inventant* en quelque sorte leur monde qu'ils y parviendront. Or, cette invention n'est possible que si deux choses sont présentes : un monde susceptible d'être inventé et un sujet qui possède les ressources

nécessaires pour procéder à cette invention. Nous avons présenté les idées de Musil et de Wittgenstein au sujet de l'intériorité parce que nous croyons que ces deux conditions sont présentes chez eux. Selon nous, la forme bien particulière de phénoménisme qui est la leur, inspirée de celle de Mach, permet de redéfinir le rapport entre l'intérieur et l'extérieur en une forme apte à changer notre façon de vivre.

Leur pensée invite à une meilleure compréhension de la fonction créatrice du Moi, et dans ce souci de clarté, les propriétés que l'on attribue traditionnellement à l'intériorité n'ont pour la plupart pas été sauvées. Cependant, rien n'indique que pour Musil et Wittgenstein, le Moi en entier doit disparaître avec les concepts usés et inopérants. Si Mach régla d'une manière pour le moins expéditive le sort du Moi, Musil et Wittgenstein refusent de couper court à toute tentative de définition du sujet. Musil, comme son homologue philosophe, s'intéressait tout particulièrement à des problèmes qui demandent une grande vigilance pour éviter de les résoudre par des solutions toutes faites, peut-être pratiques, mais néanmoins inappropriées. L'intériorité, en ce sens, demeure un défi pour la pensée, puisqu'il s'agit d'un objet si familier que nous avons l'illusion de le connaître, mais, dès que nous tentons de l'examiner de plus près, toujours il se dérobe à notre regard.

Pour observer l'homme intérieur, certains ont voulu regarder « derrière le champ visuel » pour reprendre la métaphore de Wittgenstein, et n'y ont rien trouvé qui puisse ressembler à ce dont nous faisons l'expérience en tant que sujets lorsque nous parlons du Moi. D'autres ont choisi la voie inverse, et ont prétendu pouvoir circonscrire le Moi tout entier dans ses manifestations observables. Ce que remarquent le philosophe et l'écrivain, c'est que ni l'une ni l'autre de ces tentatives ne peut à elle seule venir à bout de l'épineuse question de l'intériorité. L'auteur de *L'Homme sans qualités* a en effet tenté l'aventure de l'exactitude, puis celle du mysticisme, pour mettre en relief la conviction, qui l'a toujours habité, que l'attitude que le sujet devrait adopter se situe quelque part entre ces deux pôles. C'est dans cet esprit qu'il imagine un monde où l'intériorité serait enfin vécue d'une manière *correcte*, et qu'il réunit enfin dans l'essai les deux solitudes de l'existence, l'intellect et le sentiment, qui tendent, dans notre monde, à s'exclure.

Il est possible de constater dès les premiers écrits de Wittgenstein qu'il s'est lui aussi rapidement aperçu que, pour comprendre la plupart des choses qui importent vraiment dans la vie, comme l'éthique et l'esthétique, nous disposons aujourd'hui d'outils inappropriés. Il reprend maintes fois l'exemple de la musique pour montrer qu'il n'y a pas de relation causale entre l'intérieur et l'extérieur et se moque ouvertement de ceux qui croient, comme le fait la psychologie béhavioriste, que la sensation cause le comportement:

« On dit souvent que l'esthétique est une branche de la psychologie. C'est l'idée qu'une fois que nous aurons fait des progrès, nous comprendrions tout — tous les mystères de l'Art — par le biais d'explications psychologiques. Pour excessivement stupide que soit cette idée, c'est bien cela en gros » (LC, 45).

Ainsi, contre ceux qui contribuent à empêtrer la pensée dans des confusions langagières, il propose un changement de cap quant à la façon dont la vie doit se vivre. Bien qu'il utilise ce mot avec parcimonie, Wittgenstein croit comme Musil que le sujet moderne, qui ne semble pas plus être capable de se comprendre lui-même que de comprendre le monde qui l'entoure, aurait bien besoin de suivre quelque chose comme une *thérapie* pour lui remettre les idées en place.

C'est en ajoutant à cette chose que nous appelons la réalité une bonne dose de fiction que Musil croit qu'il est possible de mieux vivre, et pour ce faire, il faudrait accepter de vivre sur le mode de *l'essai*. Vivre sur le mode de l'essai, c'est selon l'écrivain accorder autant de valeur à ce qui est possible qu'à ce qui est réel puisque l'essai permet de créer des expériences de pensée qui, en dégageant le possible de l'obligation d'être réel, permet de mêler les formes et d'envisager plus librement ce qu'il est possible de faire. En ce sens l'essai libère la pensée, car, puisqu'il a renoncé à la pensée systématique, il n'est pas tenu d'opposer les unes aux autres les idées qu'il met à l'épreuve. Il est alors possible d'expérimenter ce qui pourrait être fait et d'imaginer ainsi des solutions nouvelles à des problèmes qui résistent aux usages unidimensionnels de la rationalité.

Selon nous, la conception que Wittgenstein avait de la relation entre le sujet et le monde vient donner de la force à la conviction de Musil que l'on devrait désormais envisager

la vie sur le mode de l'essai. La philosophie de Wittgenstein, qui joue avec les limites du sens pour tenter de voir le monde autrement, partage la mentalité essayiste: utiliser le maximum de rationalité là où il est possible de le faire et ensuite imaginer ce qui pourrait être fait dans des domaines qui lui résistent. Comme le dit le philosophe, « Rien n'est pourtant plus important que l'élaboration de concepts fictifs, qui seuls nous apprennent à comprendre les nôtres » (RM, 146). La capacité d'imaginer ce qui pourrait être le cas demande de défaire les anciennes catégories avec lesquelles nous concevons le réel. En mélangeant l'intellect et le sentiment au sein de l'essai, on empêche la pensée d'adopter la « première forme venue » pour le dire dans les mots de Musil, et peut-être lui permet-on d'être sensible à certains aspects du monde qui demeurent, à ce jour encore, inaperçus. *L'essayisme* décrit en fin de compte une manière d'aborder le réel qui laisse au Moi la latitude nécessaire à une libre expérimentation rigoureuse du réel, aussi contradictoire que cela puisse paraître. Il faut bien comprendre que l'essai tel que le conçoit Musil décrit bien plus qu'un genre littéraire, puisque cette façon plus créatrice qu'analytique de penser constitue l'essentiel de l'attitude que devrait adopter le sujet dans toutes les circonstances de sa vie. Aussi l'écrivain conçoit-il l'essayisme comme une utopie viable, au sens où même si elle demeure encore un souhait, elle est toujours possible à atteindre.

Pour régler sinon tous, du moins une grande partie des problèmes de la philosophie, Wittgenstein croit lui aussi qu'il faut repenser le rapport entre l'objectivité et la subjectivité. La manière originale qu'il a de penser cette relation *débarrasse* ni plus ni moins la pensée de sa mauvaise habitude de voir le réel comme quelque chose d'immuable et d'extérieur à elle. En effet, l'idée de Wittgenstein de remplacer le sujet *connaissant* par le sujet *voulant* permet une ouverture sur des possibilités nouvelles en ce qui concerne nos représentations, puisque la volonté, contrairement à la connaissance, est impliquée dans le monde qui est devant elle. Le sujet connaissant tente de découvrir le monde. La volonté bien particulière de Wittgenstein *est* en quelque sorte le monde. Cette forme de phénoménisme rend caduque une relation entre l'intérieur et l'extérieur qui négligerait l'interpénétration de ces deux faces d'un même processus.

C'est en grande partie grâce au fait que le Moi, comme la réalité, commence à perdre de sa permanence qu'il est possible pour des auteurs comme Musil et Wittgenstein d'imaginer comment les choses pourraient être vues autrement. C'est pour mieux comprendre ce qui avait changé dans les représentations du monde que nous avons consacré la première partie de ce texte à l'épistémologie de Mach. Nous avons vu que pour le physicien le Je, au sens strict, n'existe pas, car il ne résiste pas au principe d'économie. Pour Mach, il n'y a pas d'objet de l'épistémologie en tant que tel au sens qu'il n'existe pas de sujet de la connaissance; il n'y a que des sensations. Cette forme radicale de phénoménisme qui dégonflait ni plus ni moins tout idéal de connaissance eut des répercussion dans la Vienne fin de siècle d'une manière plus marquée qu'ailleurs, puisqu'on avait déjà observé là-bas, bien avant d'autres, les effets pervers de ce désenchantement sur les us et coutumes de l'homme moyen. Musil compte parmi ces intellectuels qui surent mettre le doigt sur ce qui avait changé en terme de conceptions du monde en l'espace d'une génération. Sa lecture fine des traits distinctifs de son époque constitue la raison pour laquelle nous avons présenté au chapitre deux son analyse de la crise des conceptions de la subjectivité. Ce qui est particulier chez Musil, et ce qui rend sa pensée si intéressante, c'est le fait qu'elle n'endosse aucun des principaux courants philosophiques de l'époque, mais qu'elle s'intéresse plutôt à tester ces théories pour ne conserver que ce qu'il y a de vivant en chacune d'elles.

La principale difficulté rencontrée par Musil dans ses tentatives de comprendre le rapport problématique entre le Moi et le monde est celle de l'irreprésentabilité du Moi. En effet, selon lui, le Moi n'est pas entièrement discernable par ses manifestations extérieures ni par une enquête introspective, puisqu'il n'est pas présent tout entier dans la pensée objective, mais reste inaccessible à la subjectivité pure. Par contre, si nous ne pouvons nous représenter le Moi, cela ne signifie pas, selon l'écrivain, qu'il n'existe pas. Musil le voit comme étant cette capacité par laquelle nous sommes capables de nous représenter le monde. Dans ces circonstances, le Moi devient davantage quelque chose que l'on utilise que quelque chose que l'on pourrait découvrir au fond de soi. Nous avons consacré le deuxième chapitre à comprendre les erreurs de ceux qui ont négligé de voir le Moi comme un processus plutôt qu'une chose, de même qu'à montrer comment ces erreurs façonnèrent la façon dont on se représentait alors le monde et qui, malheureusement, est sensiblement la même que celle dont

nous nous le représentons encore aujourd'hui.

Cependant, tout n'est pas joué pour nous. Musil et Wittgenstein croient en effet que s'il parvient à penser correctement, l'homme moderne est en mesure de donner un sens à ce qui l'entoure d'une manière plus satisfaisante que la façon dont il s'y prend actuellement. À travers l'aventure d'Ulrich et d'Agathe, Musil cherche en effet à mettre en évidence le fait qu'il est toujours possible de voir les choses d'une manière inusitée : rien n'est écrit, tout peut être vécu différemment. Nous avons montré au chapitre trois comment les conversations "sacrées" entre le frère et la sœur, de même que le saut dans le vide qu'ils tentent ensemble, cherchent à repousser les limites de l'expérience. Lorsque Musil avance qu'il faudrait abolir la réalité, c'est pour laisser une plus grande place à la pensée, désormais libérée de la contrainte de devoir se rapporter à un réel qui existe ailleurs qu'à travers elle. Le sens du possible, destiné selon Musil à remplacer le sens du réel, constitue l'esprit même de l'essai, car il permet d'expérimenter ce qui pourrait être fait à partir de potentialités plutôt qu'à partir de faits. En ce qu'il libère la pensée d'un poids, d'un carcan qui réduit son potentiel de création, le sens du possible décrit beaucoup plus adéquatement l'attitude qu'il est désormais convenable d'adopter dans notre rapport avec le réel. Musil voit l'interpénétration du réel et du fictif au sein de l'essai comme une opportunité à changer le visage du monde, car comme moyen d'expérimentation, il constitue une attitude propice à la création de nouvelles formes de pensées.

En plus de permettre d'imaginer des solutions possibles à des problèmes réels, Musil croit que l'essai permet de rendre explicites les différents visages de l'intériorité. L'essai révèle en effet qu'il existe bien quelque chose qui ne fait pas que réagir mécaniquement, et qui est capable de créer sans cesse le sens de ce qui l'entoure. Quand Musil dit que l'intériorité est une invention, il veut insister tant sur son caractère indéterminé que sur la nécessité de cette invention dans notre commerce avec le réel. Puisqu'il ne possède pas de forme en soi, le monde, pour être décrit comme tel, doit effectivement être le monde de quelqu'un. Sans cette forme d'intériorité, il serait en effet impossible de ramener à soi ses propres expériences et de donner une signification aux choses. Le Moi, ce processus qui

s'affine au contact de l'expérience, est chez Musil comme chez Wittgenstein intimement lié à notre capacité d'être sensibles à ce qui nous entoure et à exprimer cette sensibilité dans un langage que nous partageons avec d'autres.

Wittgenstein partage la conviction musilienne que la façon correcte de concevoir la subjectivité est de la considérer comme quelque chose qui toujours se transforme. Wittgenstein appelle à la méfiance face aux usages que nous faisons de l'intériorité et aux concepts psychologiques qui y sont associés, puisque nous avons tendance à négliger le caractère éminemment créatif de la pensée dans notre conception du monde. C'est pourquoi nous avons voulu montrer au dernier chapitre le fait qu'il partage avec Musil la conviction qu'une attitude qui s'accommode de la multiplicité des possibilités de signification du réel est la seule à même de faire en sorte que les hommes vivent mieux. Cette façon assumée d'aborder l'intériorité comme un processus comporte en effet une dimension éthique importante. Pour le dire simplement, disons que selon nos trois auteurs nous ne sommes pas lancés dans le monde comme quelque chose de déjà constitué, mais plutôt comme une matière qui se forme au cours du temps. C'est en quelque sorte notre condition d'humains que de se définir de la sorte. Ainsi, avant de poser un jugement sur autrui, faut-il toujours garder en mémoire le fait que personne n'est tel qu'il est par essence, mais qu'il s'est construit comme tel et qu'il peut encore se construire différemment. Alors le regard sur autrui, de même que sur soi-même, change. Il devient moins accusateur et plus orienté vers ce qui pourrait être. On devient assurément plus enclin au travail, ce travail sur soi qui ne devrait jamais faire relâche, puisque le Moi constitue en fin de compte une matière qui nécessite le minutieux travail de l'orfèvre pour prendre une forme convenable. Si nul ne peut parcourir le chemin à la place d'un d'autre, peut-être peut-il au moins lui montrer le fait que son parcours ne s'arrête pas là où il est, et qu'il comporte des ramifications insoupçonnées qui méritent d'être expérimentées. La dimension éthique, derrière le fait de voir l'autre, comme soi-même, comme un processus ouvre en effet sur des perspectives encore inaperçues en ce qui concerne l'humain. Musil fait le pari qu'en cessant de juger l'humain avec la sévérité des choses inéluctables et en gardant toujours présente à l'esprit la possibilité que le cours des événements soit différent, nous pouvons changer la face du monde. Sans une forme d'intériorité enfin bien comprise, il semble impossible pour Musil, Mach et Wittgenstein

d'envisager que l'homme soit à même d'utiliser toutes ses capacités pour produire une chose telle qu'une pensée cohérente, ni qu'il soit à même de donner une forme convenable à son monde.

Chez Wittgenstein, comme chez Musil, nous sommes, dans notre rapport avec le monde, des narrateurs, puisque la pensée est ce qui crée ces images que nous nous faisons des choses pour les comprendre. Ainsi, si nous voulons agir sur le réel, c'est en quelque sorte sur soi-même qu'il faut agir, puisque le Moi est ce qui donne une signification au monde. C'est pourquoi c'est à partir d'une clarification des rapports d'aller et retour entre l'intérieur et l'extérieur, qui se traduit par une meilleure narration de ce qui nous entoure, qu'il sera possible de vivre plus décemment.

Wittgenstein croit que les formes de la représentation demandent à être clarifiées et modifiées lorsqu'elles se révèlent inadéquates pour décrire le monde tel qu'il devrait être. C'est alors la tâche de la philosophie de découvrir ou d'inventer les termes intermédiaires de la représentation, dans le but d'éliminer le bavardage sur des questions philosophiques fondamentales. Il partage avec Mach et Musil cette attitude critique qui cherche à démythifier les usages que nous faisons de nos représentations et de notre langage, contre celle qui cherche à expliquer les phénomènes en empilant pour ainsi dire les théories les unes sur les autres. Ces trois auteurs préfèrent une présentation des phénomènes sous une forme claire et aisément intelligible au verbiage sur les causes probables des phénomènes. En fait, ils partagent tous cette idée qu'il faut, sans abandonner le navire, opérer un virage important dans la manière dont la pensée se pense et la vie se vit.

BIBLIOGRAPHIE

Textes de Ernst Mach

- MACH, Ernst, *L'Analyse des sensations*, Trad. F. Eggers et J.-M. Monnoyer, Nîmes, J. Chambon, 1996, 321 p.
- *La mécanique : exposé historique et critique de son développement*, Trad. Émile Bertrand, Paris, Gabay, 1987, 498 p.
- *The Science of Mechanics*, Trad. T. J. McCormack, La Salle, Open court, 1960, 634 p.

Textes de Robert Musil

- MUSIL, Robert, *Essais*, Trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1978, 650 p.
- *Journaux*, Trad. Philippe Jaccottet, Tome I, Paris, Seuil, 1981, 693 p.
- *Journaux*, Trad. Philippe Jaccottet, Tome II, Paris, Seuil, 1981, 728 p.
- *L'Homme sans qualités*, Trad. Philippe Jaccottet, Tome I, Paris, Seuil, 1956, 793 p.
- *L'Homme sans qualités*, Trad. Philippe Jaccottet, Tome II, Paris, Seuil, 1956, 1038 p.
- *L'Homme sans qualités*, Trad. Philippe Jaccottet, Nouvelle édition revue et augmentée présentée par Jean-Pierre Cometti, Tome I, Paris, Seuil, 2004, 739 p.
- *L'Homme sans qualités*, Trad. Philippe Jaccottet, Nouvelle édition revue et augmentée présentée par Jean-Pierre Cometti, Tome II, Paris, Seuil, 2004, 1054 p.
- *Pour une évaluation des doctrines de Mach*, Trad. Michel-François Demet, Paris, PUF, 1985, 212 p.
- *Trois femmes* suivi de *Noces*, Trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1962, 246 p.

Textes de Ludwig Wittgenstein

- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Carnets 1914-1916*, Trad. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1961, 249 p.
- *Leçons et conversations*, Trad. Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1992, 186 p.
- *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, Trad. Élisabeth Rigal, Paris, TER, 99 p.
- *Remarques Mêlées*, Paris, Trad. Gérard Granel, GF Flammarion, 2002, 211 p.
- *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Trad. Jean Lacoste, suivi de BOUVERESSE, Jacques, *L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1982, 124 p.
- *Recherches philosophiques*, Trad. Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard, 2004, 376 p.
- *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, Trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, 364 p.

Autres textes

- ARISTOTE, *La métaphysique*, Paris, Flammarion, 2008, 217 p.
- ASSOUN, Paul-Laurent, *Musil, lecteur de Mach*, dans MUSIL, Robert, *Pour une évaluation des doctrines de Mach*, Paris, PUF, 1980, 212 p.
- *De Mach à la philosophie-sans-qualités*, dans MUSIL, Robert, *Pour une évaluation des doctrines de Mach*, Paris, PUF, 1980, 212 p.
- BERKELEY, George, *Principes de la connaissance humaine*, Trad. Dominique Berlioz, Paris, Flammarion, 1991, 182 p.
- BLACKMORE, John T., R. ITAGAKI, et S., TANAKA, S. *Ernst Mach's Vienna: 1895-1930*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, 347 p.

- BONNET, Jacques, dir., *Robert Musil*, Paris, Duponchelle, 1990, 126 p.
- BRADLEY, J., *Mach's philosophy of science*, London, Athlone press, 1971, 226 p.
- BOUVERESSE, Jacques, *Essais I : Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000, 254 p.
- *La force de la règle*, Paris, Minuit, 1987, 175 p.
- *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Paris, Seuil, 2001, 458 p.
- *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, 1987, 734 p.
- *L'Homme probable*, Combas, L'éclat, 1993, 317 p.
- CALVINO, Italo, *Leçons américaines*, Trad. Yves Hersant, Paris, Gallimard, 1988, 194 p.
- CHAUVIRÉ, Christiane, *Le vocabulaire de Wittgenstein*, Paris, Ellipses, 2003, 63 p.
- *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seuil, 1989, 280 p.
- COMETTI, Jean-Pierre, *Art, représentation, expression*, Paris, PUF, 2002, 127 p.
- *Musil Philosophe*, Paris, Seuil, 2001, p.116.
- *L'Art sans qualités*, Tours, Farrago, 1999, 84 p.
- *Le langage et l'ombre de la grammaire*, Montréal, UQAM, Groupe de recherches en épistémologie comparée, 1994, 36 p.
- *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, PUF, 2004, 251 p.
- *Robert Musil ou l'alternative romanesque*, Paris, PUF, 1985, 284 p.
- *Robert Musil, de « Törless » à « L'Homme sans qualités »*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1986, 223p.
- COMETTI, Jean-Pierre, et MULLIGAN, Kevin, *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil : histoire et actualité*, Paris, Vrin, 2001, 334 p.
- DAHAN-GAIDA, Laurence, *Musil, Savoir et fiction*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1994, 262 p.

GARGANI, Aldo, G., *L'étonnement et le hasard*, Trad. Jean-Pierre Cometti et Jutta Hansen, Combas, L'éclat, 1988, 241 p.

GILL, Fernando, dir., *Acta du colloque Wittgenstein*, Mauvezin, TER, 1990, 231.

GRANGER, Gilles-Gaston, *Le probable, le possible et le virtuel*, Paris, Odile Jacob, 1995, 248 p.

HUME, David, *Traité de la nature humaine*, Trad. Jean-Pierre Cléro, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, 766 p.

HUSTON, Nancy, *Professeurs de désespoir*, Paris, Actes Sud, 2004, 300 p.

JANIK, Allan et TOULMIN, Stephen E., *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, Trad. Jacqueline Bernard, Paris, PUF, 1978, 239 p.

JOHNSTON, William, M., *L'esprit viennois*, Trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, PUF, 1985, 643 p.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Trad. Alain Renaut, Paris, Aubier, 1997, 749 p.

— *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1986, 171 p.

LATRAVERSE, François, et MOSER, Walter, resp. de la publ., *Vienne au tournant du siècle*, La Salle, Hurtubise, 1988, 400 p.

LE RIDER, Jacques, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, PUF, 1990, 432 p.

- LOCK, Grahame, *Wittgenstein, philosophie, logique et thérapeutique*, Trad. Jeanne Balibar, Philippe Mangeot et l'auteur, Paris, PUF, 1992, 125 p.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, 1996, 477 p.
- *Par delà bien et mal*, Trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1971, 250 p.
- *La généalogie de la morale*, Trad. Éric Blondel, Paris, Flammarion, 1996, 278 p.
- PATY, Michel, *Einstein philosophe*. Paris, PUF, 1993, 583 p.
- ROTH, Marie-Louise, *Robert Musil : l'homme au double regard*, Paris, Balland, 1987, 349 p.
- ROTH, Marie-Louise, et OLMÍ, Roberto, *Robert Musil*, Paris, L'Herne, 1981, 348 p.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 2004, 434 p.
- SCHORSKE, Carl, E., *Vienne fin de siècle*, Trad. Yves Thoraval, Paris, Seuil, 1983, 378 p.
- TABUCCHI, Antonio, *Petites équivoques sans importance*, Trad. Bernard Comment, Paris, Gallimard, 1985, 234 p.
- TAYLOR, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Trad. Charlotte Melançon, Montréal, Bellarmin, 1991, 149 p.
- VALENTIN, Jean-Marie, *Robert Musil*, Actes du colloque de Sarrebruck, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, No. 41, 1995, 209 p.
- VALLÉE, Jean-François, *Dialogue et dialogisme romanesque : le cas de L'Homme sans qualités de Robert Musil*, Université de Montréal, 1990, 295 p.

ZWEIG, Stefan, *Le monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, Trad. Jean-Paul, Zimmermann, Paris, P. Belfond, 1982, 503 p.

Articles

BECHER, Erich, « Philosophical views of Ernst Mach », *The philosophical review*, Vol. 14, No 5, 1905, pp. 53-56.

BERGER, Peter, « Robert Musil and the salvage of the self », *Partisan review*, Vol. 51, No 4-1, 1984, pp. 638-650.

BOUVERESSE, Jacques, « Robert Musil, la philosophie de la vie et les illusions de l'action parallèle », *Revue d'Esthétique*, No. 9, 1985, pp. 119-140.

COMETTI, Jean-Pierre, « Robert Musil et le roman », *Fabula*, No 1, www.fabula.org/lht/1/Cometti.html.

FRANK, Manfred, « "L'absence de qualités" à la lumière de l'épistémologie, de l'esthétique et de la mythologie », *Revue d'Esthétique*, No 9, 1985, pp. 105-117.

JANIK, Allan, « Les crises du langage », *Revue d'Esthétique*, Vol 9, 1985, pp. 53-63.

SOULEZ, Antonia, « Du "moi dissous" à la méthode scientifique; de la reconstruction de l'égologie », *Interférences et transformations dans la philosophie française et autrichienne, Mach, Poincaré, Duhem, Boltzmann*; Actes du colloque France-Autriche, Paris, Kimé, 1999, pp. 141-154.

VALLÉE, Jean-François, « L'étrangeté sans qualités : le cas de Robert Musil », *Tangence*, Vol. 76, Automne 2004, www.erudit.org/revue/tce/2004/v/n76/011215ar.html.